ԲԱՆԲԵՐ ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
REVIEW OF ARMENIAN STUDIES
ВЕСТНИК АРМЕНОВЕДЕНИЯ

ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱՆԴԵՍ

INTERNATIONAL REVIEW OF ARMENIAN STUDIES

МЕЖДУНАРОДНЫЙ АРМЕНОВЕДЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՖԻՆԱՆՍԱՎՈՐՈՂ ՀԱՄԱՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԻՄՆԱԴՐԱՄ

ALL ARMENIAN FOUNDATION FINANCING ARMENOLOGICAL STUDIES

ВСЕАРМЯНСКИЙ ФОНД ФИНАНСИРОВАНИЯ АРМЕНОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

2024 N 2 (35)

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ՔԱՌԱՄՍՅԱ ՀԱՆԴԵՍ, ԼՈՒՅՍ Է ՏԵՍՆՈՒՄ 2013 ԹՎԱԿԱՆԻ ՆՈՅԵՄԲԵՐԻՑ
TRI-ANNUAL JOURNAL PUBLISHED SINCE NOVEMBER 2013

ԲԱՆԲԵՐ ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ 2024 Թ. N 2 (35)

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ · HISTORY

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ · PHILOLOGY

ԱՐՎԵՍՏԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ · ART

ԳՐԱԽՈՍԱԿԱՆՆԵՐ · BOOK REVIEWS

ՀՈԲԵԼՅԱՆՆԵՐ · JUBILEES

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ
HISTORY

GEVORG STEPANYAN*

Doctor of History, Professor

Institute of History NAS RA

sasun-07@mail.ru

0009-0000-7536-6777

DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.5-27

THE NOMADIC ECONOMY AS A MEANS OF IMPLEMENTING A STRATEGIC PLAN FOR THE AZERBAIJANI SSR

Abstract

While the “Greater Azerbaijan” movement has employed varying strategies over time, its ultimate political objective has remained consistent. Thus, considering it impossible to occupy the Armenian territories by military means during the years of the Soviet government, leadership of Azerbaijan adopted a novel strategy. This entailed a shift from massacres, persecutions, and forced displacement to a policy of ethnic cleansing, disenfranchisement, national discrimination, distortion of the ethnographic image through ethnographic factor, statistics, and fabricated data, Turkification of toponyms, cartographic distortions, and appropriation of cultural values. It should be noted that the appropriation of new Armenian territories under the false slogan of “proletarian internationalism and friendship of the peoples” under the guise of creating nomadic economies also constituted a significant aspect in the expansionist

* *The article has been delivered on 04.06.2024, reviewed on 04.06.2024, accepted for publication on 30.08.2024.*

agendas pursued by the governing bodies of the Azerbaijani SSR. According to Art. Abeghyan's accurate definition, "...red imperialism continues the policy of white imperialism in the Caucasus. It keeps the Tatar in the state of a nomadic herder, so that the latter, perched on the heights of the Armenian world for six months, continues to hang the sword of Damocles over the head of the Armenian peasant, in a state of obedience to the Muscovite government and its Caucasian representatives." At the same time, the author of the article emphasized that "The nomadic scourge of the past, which may be exemplified by the Armenian-Tatar conflicts of 1905–1906, brought numerous disasters to the Armenians, resulting in being the most effective weapon in the hands of the Tsarist regime".[1]

Keywords: *"Greater Azerbaijan", Azerbaijani SSR, expansionism, pan-Turkism, nomadic economy, Central Executive Committee, demography.*

Introduction

It should be added that the Caucasian Tatars, who live a nomadic and semi-nomadic lifestyle faithful to their vagrant and wandering way of life, who arrived in the Caucasus from the distant Transaltai steppes in accordance with this herding custom, did not even give up this lifestyle during the years of the Soviet rule. The issue of the nomadic lifestyle appeared to be an unresolvable problem that perpetually exacerbated tensions between sedentary farming Armenians and nomadic Turkish herdsmen.[2] R. Ter-Minasyan, referring to the issue of nomadism, rightly wrote: "But is it fair to sacrifice an entire country for nomadism to destroy the entire culture and work of a sedentary people? "Nomadism" itself is a backward habit; instead of civilizing the nomads, making them sedentary, instead of raising their culture and bringing them to a high level of economy and agriculture, is it worth encouraging their ancestral barbaric craft"?[3]

It is noteworthy that Vorontsov-Dashkov, Viceroy of the Caucasus in 1906, in the report sent to Nicholas II in the fall, reported to the emperor that he had identified a potential solution to the nomadic issue in the irrigation of the Turkish-populated steppes and the supporting of nomadic herders in their main place of residence.[4]

---

[1] **Abeghean** 1928, 116.
[2] **Simonyan** 2003, 115.
[3] **Ruben** 1926, 51.
[4] **Vorontsov-Dashkov** 1910, 66.

The facts prove that the Azerbaijani SSR occupied the first place in the Caucasus in the area of pastures and grasslands. In terms of percentage calculations, little Armenia, which is not far behind with its mountains and plateaus, was not inferior in this matter either, with its 819,000 des. pastures. However, this constituted 49.8% of all its lands and 29%[5] of useful, cultivable lands. For purposes of comparison, it is noteworthy that in 1924, as of April, Armenia had 573 des. spring pastures and 175 des. winter pastures. Azerbaijan had 909 des. of spring pasture and 407[6] des. of winter pasture. It is notable that a similar pattern emerged with regard to the distribution of arable lands and forests. Azerbaijan had 494,018 des. of arable land and 750,000 des. of forest, while Armenia had 146,716 des. of arable land and 250,000 des.[7] of forest. As emphasised by the Armenian SSR Land and Social Committee chief A. Yerznkyan in the interview he gave to the "Martakoch" daily newspaper on 30 July 1923: "Armenia is a country that is severely land-poor".[8]

The Process of Establishing Nomadic Economies

As evidenced by the above data, as much as the Azerbaijani SSR endowed with extensive pastures, fertile arable lands, as well as steppes, nevertheless, the Azerbaijani side, with long-term goals, under the guise of creating nomadic economies set out to appropriate the grazing lands of the Armenian SSR at the expense of the territories of the Armenian SSR, a move that was facilitated by the Central Executive Committee of Transcaucasia. It should be noted that the seasonal movements of the nomadic Caucasian Tatar herders in the 20th century contributed to the Armenian territories, the realization of which had a strategic significance for Azerbaijan.

It is important to acknowledge that the establishment of nomadic economies in the Azerbaijani SSR was facilitated by the North-Caucasus Bureau of the Russian Communist Bolshevik Party as early as 1921. This was evidenced by the decision[9] "on opening the free access of nomads to pastures in all republics,"

[5] **Abeghean** 1928, 141.

[6] Transcaucasia. Soviet Republics (Statistical-economic anthology), 177. "Martakoch" № 77 (03.04.1924).

[7] Transcaucasia. Soviet Republics (Stastical-economic anthology), 159. 1928, № 7 (67), 140–141.

[8] "Martakoch", № 131, 31.07.1923.

[9] **Kharmandaryan** 1969, 139.

adopted at the plenum on June 3. It is a matter of historical record that the establishment of nomadic farms in Armenia was a pretext for the occupation of Armenian territories by the Azerbaijani Soviet Socialist Republic (SSR). Furthermore, the policy of "clarifying the borders of Armenia" was a deliberate and systematic strategy, as evidenced by the numerous facts, one which will be presented below. Thus, at the 1st congress of the Transcaucasian Soviets convened on December 11–13, 1922, S. Orjonikidze, addressing the issue of nomadic economies in his speech violating the vital rights of the inhabitants of the Armenian border villages, with the unwaveringness of the herald messenger, declared that some mountainous regions with abundant water and grassland should be allocated from the Armenian SSR to the Azerbaijani SSR, because "this issue is a matter of life and death for the existence of the Azerbaijani peasantry".[10] In the same speech, Ordzhonikidze testified that he was in the committee on the demarcation of the border between the Armenian SSR and the Azerbaijani SSR, according to which 500 des. forest area was joined to Tovuz[11] and Ghazakh[12] provinces of Azerbaijan SSR.[13]

It is regrettable that, as in the case of administrative demarcations and border delineations, the Central Executive Committee of the USSR did not take the necessary and decisive action due to the absolutisation of internal interests. Not wanting to deviate from the motto of "proletarian internationalism and friendship of peoples", it made the decision not to impede the process, which was of vital and strategic importance to Armenia. "The most obedient," writes L. Mkrtchyan, "and those who did not show any resistance were the Armenian communists." Just as a tired and sleepless night traveller is ready to lie down in a random corner, even in the mud, so the Armenian communists agreed to everything, they were ready for any order from Moscow".[14] In the vivid words of

---

[10] The Education of the USSR. Collection of Documents. 1917–1924, 316.

[11] The administrative unit of Tovuz being, the Turk- Oghuz distorted pronunciation of "Tavush" toponym was formed in 1930. The area of the region corresponds to the provinces of Verin and Nerkin Zagam. It borders on the province of Tavush in the Republic of Armenia (**Karapetyan** 2004, 277).

[12] The administrative unit of Ghazakh was formed in 1930. The area of the region corresponds to the western part of Utik in historical Greater Armenia. It borders on the province of Tavush in the Republic of Armenia (ibid).

[13] Education of the USSR. Collection of Documents, 1917–1924, 316.

[14] **Mkrtchean** 1971, № 21 (71), 344.

American Armenian philologist, journalist and national figure Minas (Veradsin) Gasapyan. "Bolshevik Armenians of Yerevan, on whose mouth apples drop from the Moscow tree",[15] knowing well that in the event of a confrontation, under the control of the all-powerful All-Russian Extraordinary Commission, they would be labeled as so-called "national-deviationist"[16] with unpredictable consequences, they avoided taking decisive steps. Indeed, there was no viable alternative for the Armenian side. It is also noteworthy that in response to Azerbaijan's actions that encroached upon Armenia's territorial integrity, the authorities in the central and border regions of Armenia expressed their discontent, but their objections were met with severe criticism and ultimately ignored.[17] For example, the official newspaper of the Armenian SSR, Soviet Armenia, republished an article from the December 18, 1923 edition of "Zarya Vostoka", the official newspaper of the Central Executive Committee of the USSR, in its own issue. The article, entitled "The Problem of Pastures in Transcaucasia," raised a legal question regarding the re-examination of land relations in the Caucasus. In the event of Armenia being separated and a portion of their pastures being annexed by Georgia and Azerbaijan, it is evident that a portion of the arable lands from Georgia and Azerbaijan should be transferred to Armenia".[18]

However, the Central Executive Committee of Transcaucasia did not take into account that just proposal, leaving it without consequence, thus, failing to return the pastures taken from Armenia. Nevertheless, this afforded the Caucasian Tatars the chance to appropriate new territories with their characteristic cynicism.

It is important to highlight that in response to the aforementioned decisions imposed on Armenia by the party elite, the Caucasian Tatar leaders, showed their false kindness towards the Armenians. In 1922 N. Narimanov in the newspaper

---

[15] **Gasparyan** 1928, № 480.

[16] The group designated as national deviationist (orientation towards nationalism) by Stalin (S. Kavtaradze, K. Tcintcadze, etc.) was led by B. Mdivani, who held the view that the alliance of Transcaucasia was premature. They sought to achieve greater autonomy for the republics (**Khatisean** 1927, № 4526; (II), № 4527 (III); № 4528; (IV), № 4529; (V), № 4530. B. Mdivani and his supporters were expelled from the party and subsequently subjected to physical extermination (**Sahakyan** 2013, 95–96). In 1936, the first deputy of the head of the Council of People's Commissars, B. Mdivani, was arrested and subsequently executed by shooting on 9 July 1937.

[17] **Grigorya** 1994, № 184 (1048), 3.

[18] "Soviet Armenia", № 282, 05.12.1923.

"Zarya Vostoka" in the issue of July 13, wrote an article entitled "We and them". "Every summer, Armenia cedes its pastures to Azerbaijanis engaged in animal husbandry".[19] Similarly, H. Musabekov, Chairman of Council of People's Commissars of the Azerbaijani SSR, proclaimed at the 2nd Congress of All-Azerbaijan Councils, convened in May 1922, that the issue of nomads was solved in a favorable way with fraternal Soviet Armenia. Armenia now allows our nomads to graze their livestock in summer pastures".[20]

The issue, which was of "life and death" importance to the Caucasian Tatars, led to the introduction of the aforementioned ridiculous "justifications" by the party superiors, who allegedly cited the prospect of developing cattle breeding in Artsakh as a reason for the region's forced incorporation into the Azerbaijani SSR. In this context, S. Vratsyan presented a satirical commentary: "Why?" Because, they say, the livestock of the Azerbaijani plains will perish unless the Karabakh pastures are under Azerbaijani control". Continuing his thought, he added: "It is known that in the Soviet world cattle are more valuable than people. But is it not possible to ensure such conditions that the sheep of Azerbaijani shepherds graze peacefully in the pastures of Karabakh belonging to Armenia, as, for example, they graze in the Zangezur mountains located within the borders of Armenia? Undoubtedly, Azerbaijan's cattle are not guilty of the fact the territory of Karabakh, contrary to the will of its inhabitants, is maintained under the control of Azerbaijan''.[21]

It is also established that the demographic factor played a pivotal role in the formation of the country's borders. To provide a more comprehensive overview, it is necessary to present the facts in their own right. Accordingly, the official newspaper, the "Soviet Armenia," published an article entitled "Usage of Armenia's Summer Pastures in 1926." This article presented a table illustrating the distribution of allocated areas to local residents and nomads in the mountain alpine pastures of Armenia.[22]

---

[19] **Narimanov** 1922, № 21.

[20] **Kharmandaryan** 1969, 277.

[21] **Vratsean** 1960, № 8910.

[22] "Soviet Armenia", 1926, № 275 (1626), 6, see also **Simel Sag** [**Simon Vratsean**], 1927, № 4 (52), 150–151.

Province	The area allocated to the local residents (desyatin)	The area allocated to nomads (square desyatin)
Yerevan	20.500	9.700
Etchmiadzin	21.400	-
Leninakan	19.700	16.600
Nor Bayazed	44.700	15.800
Lori Pambak	19.200	20.100
Dilijan	27.000	29.000
Daralagyaz	9.500	33.800
Zangezour	19.200	80.800
Meghri	4.550	980

Summing up the mentioned figures it turns out that more than half of the summer pastures amounting to 392,530 des. of the Armenian SSR, 206,780 tithes were used by the Caucasian Tatar nomads, and 185,750 tithes by the local population. It is noteworthy that the number of nomads consistently increased during the summer months. As, for example, in 1926, from 69 Azerbaijani villages to Dilijan province of Armenia, the number of people settled there reached 59,762 people.[23] "And that crowd," writes S. Vratsyan brought with him 105,504 large horned cattle, 7,401 horses and donkeys, 151,903 sheep from Ghazakh, Shamkor and Gandzak provinces, only 265,808 heads of livstock".[24]

Thoroughly studying and analyzing these statistical numbers, R. Ter-Minasyan records with alarm: "These data indiate that the territories of Armenia are utilized to a significant extent by the people of Azerbaijan, even exceeding the usage by the native Armenian population".[25] In the same way, Art. Abeghyan recorded that "...half of Armenia's 750,000 desiatin pastures, and a little more, is the actual property of nomadic herdsmen of our neighboring countries today. This is due to the fact that Armenia's pastures are used by these herdsmen on an equal basis".[26]

It is also noteworthy that these land relations, and in particular the privileges granted to the Turkic-speaking population, have their origins in the period of tsarist rule. In his work, Armenian novelist and public figure Atrpet (Sargis

[23] "Soviet Armenia", 1926, № 184, 15, 3.
[24] **Vratsean** 1927, № 4, 100.
[25] **Ruben** 1927, № 8 (56), 8.
[26] **Abeghean** 1928, № 10 (70), 114.

Mubayajyan) draws upon the example of the Kars province writing: "The Turkish, the Tarakeamas and the Garapapakhs have been found to have four to five hectares of land per person. In contrast, many Armenian villages are devoid of mountain pastures and lack any pasture within their borders. Ghsir-dagh is used by the Mughan Valley people, etc.".[27]

The Consequences of Nomadic Economies

Referring again to the issue of the area under the control of nomadic agricultural enterprises in the Armenian Soviet Socialist Republic, it is relevant to make the following observation: The data presented in the table clearly demonstrate that the figures were particularly elevated in the provinces of Daralagyaz, Zangezur and Meghri, which border Nakhichevan. Furthermore, an examination of the data reveals that the nomadic population occupied a significant portion of the territory within Zangezur province, particularly in Sisian region. S. Vratsyan wrote in Boston's Hayrenik magazine under the title "Armenian life" (monthly review): "And look at those numbers, four-thirds of the least fertile Zangezur pastures have been appropriated from the Armenian villagers and allocated to the Azerbaijani Tatars".[28]

This is what the deputy of the Land and Economic Committee V. Mamikonian reported to the Central Executive Committee of the Armenian SSR on July 15, 1930. "The practice of voluntary usurpation of pastures was observed exclusively in Zangezur province, where the Azerbaijani nomads, predominantly the affluent segment, appropriated a number of Soyuzmyaso dairies and plots of land allotted to local villages and utilized them for unauthorized grazing. Furthermore, some of the nomads demolished the structures in their pastures in the villages of Zangezur Uz (present-day Uits), Gharakilisa and Angeghakot.[29] In order to address the

---

[27] **Atrpet** 1906, 34.

[28] **Simel Sag [Simon Vratsean],** 1927, № 4 (52), 151.

[29] Gharakilisa is the same as famous and ancient settlement Syunik-Sisian of Syunyats Tsughk Province. It is situated in the vast and scenic valley of the Vorotan. It is mentioned in "Ashkharacuys" under the name of Syuink, which used to be a fortress in the early Middle Ages (**Yeremyan** 1963, 80, see also **Hasratyan** 1985, 129): According to the Georgian unknown historian the settlement under the name of Sisian is referenced in the invasion that the Armenian led by Zakare Zakarian undertook from Ani to Ardabil in 1207. They gathered in Ani moved to Ardabil passing through Gegharkuni (now Gherakunik G.S.), descending to Sisian (**Kiknadze** 1980, 74–75). In the primary sources from the 15th and 16th centuries, and

situation, the administrative bodies of Zangezur province took the necessary measures, which should continue from now on".[30]

Analyzing these and similar facts, let's record that the Azerbaijani SSR, artificially creating new villages in Syunik under the guise of creating nomadic economies, consistently tried to conquer new living areas from Armenia, the proliferation and expansion of which to Nakhichevan would become a connecting link of the Azerbaijani SSR to join Turkey, thus surrounding Armenia with a Turkish-Tatar enemy circle. According to R. Ter-Minasyan's right observation, "...Azerbaijan is the most favored and overly flattered country by the Soviets. The Transcaucasian cart under the guise of confederation is gradually progressing towards the objective of pan-Turanism, which ultimately entails the elimination of Armenia (emphasis is ours – G.S.)". [31]

As previously stated, Nakhichevan held a distinct importance from the perspective of pan-Turkism. This evidence demonstrates that, pursuing the expansionist agenda of the Young Turks and Kemalists, the leadership of the Azerbaijani SSR sought to assume control of the strategically vital Zangezur-Nakhichevan route. These alarming events, which should have had a devastating effect on Armenia and the Armenian people, prompted S. Vratsyan to conclude that "Turkish and Azeri nationalists, taking advantage of the benevolence of the Soviet establishment, are seeking to increase the number of Muslim residents in Armenia through various means. Furthermore, they are attempting to settle Turks in locations of military and scientific significance for Armenia's self-defense, which

---

Sisajan mahal Syunik-Sisian settlement is referenced among the villages belonging to Tatev Monastery under the name Gharakilisa (see The Persian documents at the Matenadaran, Declarations, vol. A, 15th – 16th centuries compiled by **H. Papazyan** 1956, 48; see also the Persian Document of the Matenadaran Vol. B, Deeds of Purchase vol. A, 14th – 16th centuries compiled by **H. Papazyan**,1968, 102, 113). The foreign name given to the settlement is linked to the principal Church of St Grigor Lusavorich of Syunik monastery, situated on the precipice. During the period of Turkish-speaking nomadic tribes, the settlement was also known as "Gharakilisa" (derived from "ghara", meaning "black", and "kilisa", meaning "church" in the local language). Over time the name was also ascribed to the settlement and Syunik-Sisian is replaced by Gharakilisa. In Ghevond Alishan's interpretation, the village is large and Garakilise (Black Church) is named thus because of the stone colour of the old church, which indicates its antiquity (**Alishan** 1893, 213). In 1935 Gharakilisa is renamed Sisavan, while in 1940 Sisian.

[30] **National Archive of Armenia,** fund 112, list 1, work 551, page 4.

[31] **Ruben** 1926, № 4, 107–108, 110.

serve as vital communication routes between various regions of Armenia, including Mili Dzor, Selim Pass, Basar-Gechar, Zangibasar, and others".[32]

The aforementioned processes effectively created a favourable environment for Azerbaijan by gradually fragmenting Armenia, subjugating the remainder of Syunik and separating it from Ararat region for a better part of its territory, which once again testifies to Azerbaijan's pan-Turkic plans.[33] The aforementioned evidences that the "soft invasion" into Syunik and its subsequent "peaceful" conquest from Armenians constituted a pivotal aspect of Azerbaijan's foreign policy. Historian Rozhent Grigoryan correctly asserts: "The territorial aspirations of the Azerbaijani government towards Soviet Armenia, its traditional invasive policy are driven by a pan-Turkish ideology and represent a more explicit manifestation of this ideology than the desire to acquire vital space for the Azerbaijani peasantry".[34]

Now we'll examine the adverse effects of expansive nomadic farming enterprises on Armenia. It is a well-established fact that one of the principal sectors of the economy of the Armenian SSR, as has been throughout its history, is agriculture. The population in the regions of the Republic was predominantly engaged in agricultural activities, which constituted the primary source of livelihood for them. Consequently, the gradual expansion of nomadic households and the conversion of arable lands to pastures resulted in the direct deprivation of land among the local population. Therefore, in order to avoid land deprivation, the Armenian peasant in many cases abandons farming and instead engages in animal husbandry.[35] In this regard noteworthy are D. Ananun's insightful observations. In his analysis of the dispossession of Armenian peasant land, the social roots of their migration, and the usurpation of Armenian pastures, the author addresses the prevailing situation with great concern, writing: "On the other hand, the Armenian villager cannot use the summer pastures to the desired extent, since the steppe Turk has not finally become sedentary, so he has not given up wandering stockbreeding. However, the Turkish plan wants to sanctify the vagrant stock-breeding it does not come to terms with the idea that the steppe Turk can ever give up summer pastures. Thus, a situation rises when somebody

---

[32] **Vratsean** 1927, № 4, 101–102.

[33] **Vardanyan** 1989, № 224, 3.

[34] **Grigoryan** 1994, № 183 (1047), 3.

[35] **D.A. [Davit Ananun],** 1917, № 11–12, 206.

prospers and has a place for shelter, showing no concern for the foreign neighbor to enjoy the same advantages".[36] On the other hand, the peasants suffering from landlessness in the mountainous and foothill regions of Armenia as a consequence of the reduction in arable land, were compelled to migrate en masse from their homeland. V. Hovsepyan, Head of the Central Statistical Administration of the Armenian SSR, indicated that a significant proportion of emigrants were seeking employment opportunities in the industrial and commercial centres of Transcaucasia and the North Caucasus.[37] Vratsian, who was preoccupied with the prevailing circumstances and acutely conscious of the traumatic legacy of the national catastrophe, expressed his feelings with a profound yearning for his homeland. Another assumption about the emigrants from Armenia being exclusively Armenians is also typical. Turks, for example, not only do not migrate, but also it is clear that their number is even gradually increasing... They migrate to Zangezur, Nor-Bayazet, Akhta, Abaran, that is, to indiscriminate Armenian-inhabited places. What is the reason for this phenomenon, why are Armenians leaving Armenia and Turks coming to Armenia? If economic reasons compell an Armenian peasant to leave his home and resort to migration, do the same reasons not exist for Turks as well? Is it not correct to suppose that an invisible hand prompts Armenians to depart from Armenia and Turks to take up residence there. A hand that operates in the dark, for which the Armenian communists have become an instrument, whether knowingly or unknowingly. The Armenian communists, who soar in the clouds with their blissful dreaminess, while their neighbouring friends are skilfully ordering the sinful deeds of a sinful world in their favour".[38]

In his subsequent remarks on the causes of emigration, Vratsyan makes the following observation: "What is the reason for this destructive exodus? The answer is simple – the scarcity of land. And the lack of land in Armenia is a consequence of not only narrow borders, but also the discriminatory and anti-Armenian policies enacted by the Soviet government".[39] The alarming events in Armenia reached the Diaspora Armenian population, prompting political, public figures to present a multitude of facts in order to highlight the arbitrary practices,

[36] **Ibid.**
[37] **Hovsepyan** 1927, № 26 (1679), 2.
[38] **Vratsean** 1927, № 4, 101.
[39] **Ibid.**

self-serving objectives and far-reaching political plans of the leaders of Azerbaijan SSR, who were becoming increasingly self-assured under the auspices of Moscow in their publications. R. Ter- Minasian rightly pointed out: "The national question merged with the economic one and gave more strength and momentum to the idea of destroying Armenia".[40]

And so, every year, from May onwards, the Caucasian Tatar nomadic shepherds left their winter pastures and moved with their tens of thousands of flocks to the Armenian mountains, where they fed their cattle on the alpine pastures[41] until the beginning of September, almost free of charge. Only in some cases, from July to September, was the so-called "nomad tax" or "travel tax"[42] applied. In S. Vratsian's words: "What does Armenia get from it in return? Just a misery. And these pennies go to the coffers of the government and not to the peasantry".[43]

The report by Garnik Ghazaryan, secretary of the Zangezur Provincial Party Committee, published in June 1923, on the general activities of the Zangezur Provincial Party Committee, says "Since 15 May, people from neighbouring Azerbaijan have been arriving. The number of animals that have climbed the mountains this year is 90,000, 20 percent higher than last year".[44]

In a short space of time, the fields of lush alpine vegetation were transformed into barren steppes. As a result, the agricultural land was reduced to a nomadic lifestyle of shepherds and pastoralists. At the same time, the Caucasian Tartars, who led a herdsman's life, were a real menace to the sedentary, mainly agricultural Armenian settlements living in the neighbourhood; in winter they often attacked to rob the Armenians of their property and their cattle.

At the regular session of the Central Executive Committee held on 9 February, the co-chairman of the Central Executive Committee, the chairman of the Council of People's Commissars, S. Hambardzumyan, in his report, referring

[40] **Ruben** 1982, 187.

[41] **Shakhatunyan** 1918, 44, see also **Hovsepyan** 1927, № 26 (1679), 2, see also **Ghulyan** 2008, № 2 (112), 225.

[42] "Soviet Armenia" 1923, № 160, "Soviet Armenia" 1923, № 238: According to the established regulation, for the first quality the tax was 3 rubles per desiatin, for the second quality 2 rubles and the third only 1 rouble. Moreover, the nomad tax was paid both in money and produce (fat, meat, grain). **Hasrat** 1922, № 4.

[43] **Simel Sag [Simon Vratsean],** 1926, № 54 (52), 151.

[44] **National Archive of Armenia,** f. 1, l. 3, w. 91, p. 12:

to the issue of migration, stated that in the same year 63% of the mountain pastures in Armenia were occupied by Caucasian Tatar nomads.[45] Aghamali Oghli, a Caucasian Tatar member of the Presidium of the Inter-Central Affairs Committee, who participated in the session, immediately countered S. Hambardzumyan, forcing false ideas with regard to intellectual and moral reforms in the Turkish society, stating: "The issue of migration cannot be resolved through administrative means alone, it will take time. Before embarking on a discussion of the aforementioned issue, it is imperative to establish connections between the nomadic population and various cultural initiatives and ways of life"[46]. The official newspaper of the Armenian Revolutionary Federation "Droshak", referring to the clarification of the issues discussed at this session, considered nomadism as an evil, and the lack of pastures as one of the main reasons for the migration of the Armenian population from rural areas, criticised the statement of Aghamali Oghli, in particular, for insufficiently approaching the issue of the education of nomadic Turks, and expressed its reservations on this issue. In an editorial published in Yerevan, the Central Executive Committee of Transcaucasia posed a pertinent question: "Therefore, the Armenian people, constrained by a scarcity of land, must endure hardship for the sake of communism. They must remain hungry until the people of Mughan advance culturally and cease their nomadic lifestyle. Until then, they must use the mountain pastures of Armenia…".[47] Actually, the goal of the Azerbaijani authorities was different. D. Ananun writes that "the leaders of the Caucasian defenders of the existence of Azerbaijan, want to use the backwardness of their people as a weapon against the neighboring Armenia and keep the national struggle burning"[48] (emphasis – G.S.).

From this perspective, Raffi's warning of the impending national catastrophe, as evidenced by centuries of historical experience, is of particular significance. The renowned novelist, anticipating malevolent intentions lurking beneath the surface of the Turks' nationalistic sentiments, elucidates the deceptive practices perpetrated against the Armenian people in the novel "Sparks", posing a question "What is a Turk", and regarding delusional the idea that, "barbarism and tyranny will end the day when the Turk will be civilized. Exposing the criminal essence of

---

[45] "Droshak", 1926, № 4, 159.

[46] Ibid.

[47] Ibid

[48] **Ananun** 1920, № 17, 15.09.1920, 689.

the Turk he rightly points out, "**Today, Turk is an uneducated barbarian, but after becoming civilized, he will become an educated bandit, then he will become more dangerous. – We have a history, 850 years of history of how Turks have treated us. His whole legacy is smeared with blood and tears. The one who reneges the history is the first to be sentenced at court. Can yesterday's beast become an angel today**?"[49] (emphasis – G.S.).

We should add to the irrefutable evidence that, apart from the economic factor, the leaders of the Azerbaijani SSR, using the migration as an excuse to implement their tyrannical plans, consistently sought to seize the mountainous regions of Armenia by jointly exploiting the border pastures, to create Tatar-inhabited villages, compelling the nomads to settle down. Therefore, the Caucasian Tatar nomads in the nomadic farms established in the mountain pastures of Armenia, deliberately changed their lifestyle under the guidance of the Azerbaijani authorities, and gradually transformed the dugout earthen huts and tents (oba) of the seasonal settlements into diverse stone structures. Consequently, a number of Tatar peasant settlements, bearing Turkic toponyms with their respective infrastructures (such as post offices and schools), sprouted up in the purely Armenian territories, often in close proximity to existing Armenian settlements, as a result of the creeping expansion.

In addition, the camps of nomads mostly passed through Armenian-owned arable lands, spoiling the crops, resulting in the destruction of crops and the emergence of frequent disputes and conflicts.[50] D. Ananun, who was profoundly concerned about the calamity that befell the Armenian peasantry, observed that "the Turk shepherds trampled the crops and meadows of the Armenian villages on the road, broke the trees, and mixed the lost Armenian cattle with their own herds. This is followed by instances of conflict, discord, homicide, and enmity".[51]

Moreover, the latter, in addition to jointly using the border pastures, began to use the Armenian pastures and arable lands without any restrictions, in parallel, destroying and desecrating the ancient Armenian historical and cultural monuments of the surroundings in line with the deliberate policy of erasing Armenian traces pursued by Baku government.

---

[49] **Raffi** 1964, 271–272.

[50] **Mkrtumyan** 1963, № 7, 93.

[51] **Ananun** 1920, № 17, 15.09.1920, 689.

Continuing the process of seizing new territories from the Armenian SSR under the pretext of creating new arable land for nomadic farms, the Azerbaijani SSR introduced a new issue of demarcation at the end of the 1930s. This was in regard to the plot of land known as Tarakyamazar, which is located between the villages of Baghanis in Ijevan region and Baghanis-Ayrum in Ghazakh region of the Azerbaijani SSR. The commission, established by the two republics in 1937, on 13 September resolved to transfer the disputed 30 ha area to Baghanis village of Ijevan and to allocate 120 ha of Ijevan region's forest pastures to Baghanis-Ayrum[52] village of Ghazakh. It is evident that the Armenian side was once again adversely affected in this instance.

Conclusion

Thus, under the guise of the creation of state-planned “nomadic economies”, Tatar-inhabited villages sprouted up in a number of living areas of Armenia, as well as more than half of the pastures with sub-alpine and alpine vegetation were donated to the Azerbaijani SSR.[53] This gave the latter an opportunity to advance into the territory of Armenia like a wedge and to gain control over vital transportation routes and strategic infrastructure. From the above observations it becomes evident that one of the constituents of Soviet Azerbaijan’s expansionist policy was the occupation of Armenian territories that was facilitated by the Soviet government's lenient stance on the matter, posing serious threats to Armenia from a strategic and demographic standpoint.

BIBLIOGRAPHY

Աբեղեան Արտ. 1928, Մենք եւ մեր հարեւանները (ազգային քաղաքականութեան խնդիրներ), «Հայրենիք», Պոսթըն, № 7 (67), էջ 132–144: *(**Abeghean Art**. 1928, Menk yev mer harevannery (azgayin kaghakakanutean khndirner), “Hayrenik”, Postyn, № 7 (67), ej 132–144). **Abeghean Art.** We and Our Neighbours (issues of National policy), “Hayrenik”, № 7 (67), Boston, 1928, pp. 132–144 (in Armenian).*

Աբեղեան Արտ. 1928, Մենք եւ մեր հարեւանները (ազգային քաղաքականութեան խնդիրներ), «Հայրենիք», Պոսթըն, № 10 (70), էջ 109–126: *(**Abeghean Art**. 1928, Menk yev mer harevannery (azgayin kaghak’akanut’ean khndirner), “Hayrenik”, Postyn, № 10 (70), ej 109–126). **Abeghean Art.** We and Our Neighbours (issues of National policy), “Hayrenik”, № 10 (70), Boston, 1928, pp. 109–126 (in Armenian).*

---

[52] NAA, f. 112, l. 3, w. 328, p. 2.

[53] **Harutyunyan** 1992, № 135.

Ալիշան Ղ. 1893, Սիսական: Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 563 էջ: *(**Alishan GH**. 1893, Sisakan: Teghagrut'iwn Siwneats' ashkharhi, Venetik, S. Ghazar, 563 ej). **Alishan Gh.** Sisakan. Topography of Syunik Region, Venice, 1893 Saint Lazurus Island, pp. 563 (in Armenian).*

Անանուն Դ., Ղարաբաղ, «Հայաստանի կօօպերացիա», Երեւան, 1920, սեպտեմբերի 15, № 17, էջ 684–690: *(**Ananun D**., Gharabagh, "Hayastani kooperatsia", Yerevan, 1920, septemberi 15, № 17, ej 684–690). **Ananun D.** Karabakh, " The cooperation of Armenia", 1920, № 17,09.15, Yerevan, pp. 684–690 (in Armenian).*

Անդրկովկասի հողժողկոմների համագումարը, «Մարտակոչ», Թիֆլիս, 1924, ապրիլի 3, № 77: *(Andrkovkasi hoghzhoghkomneri hamagumary, "Martakoch", T'iflis, 1924, aprili 3, № 77). The Congress of People's Commissariat for Agriculture of Transcaucasia, "Martakoch", № 77, 03.04.1924, Tiflis p. 77 (in Armenian).*

Անդ. Կենտ. Գործկոմը Երեւանում, «Դրօշակ», Փարիզ, 1926, մայիս, № 5, էջ 159–160: *(And. Kent. Gortskomy Yerevanum, "Droshak", Pariz, 1926, mayis, № 5, ej 159–160). The Central Executive Committee of Transcaucasia in Yerevan, "Droshak'' № 5, 05. 1926, Paris, pp. 159–160 (in Armenian).*

Արոտատեղերի խնդիրն Անդրկովկասում, «Խորհրդային Հայաստան», Երևան, 1923, դեկտեմբերի 18, № 282. *(Arotategheri khndirn Andrkovkasum, "Khorhrdayin Hayastan", Yerevan, 1923, dektem-beri 18, № 282). The Issue of Pasture in Transcaucasia, "Soviet Armenia", Yerevan, № 282, 18.05.1923 (in Armenian).*

Ատրպետ 1906. Հողատիրութիւնը Կովկասում. հետազոտութիւն, Ալէսանդրապօլ, «Շիրակ», 36 էջ: *(Atrpet 1906. Hoghatirut'iwny Kovkasum. hetazotut'iwn, Alesandrapol, «Shirak», 36 ej). **Atrpet,** "Land Ownership in the Caucasus; A Study, 1906, Alexandrapol, «Shirak», p. 36 (in Armenian).*

Գավառներում, «Խորհրդային Հայաստան», Երևան, 1926, օգոստոսի 11, № 184, էջ 3: *(Gavarrnerum, «Khorhrdayin Hayastan», Yerevan, 1926, ogostosi 11, № 184, ej 3). In the Provinces, "Soviet Armenia", № 184, 11.08.1926, Yerevan, p. 3 (in Armenian).*

Գրիգորյան Ռ. 1994, Հայկական տարածքների նոր կորուստ՝ «պրոլետարական ինտերնացիոնալիզմի ու ժողովուրդների բարեկամության դրոշի» ներքո: Ինչ են ասում փաստաթղթերը Խորհրդային Ադրբեջանի կողմից Խորհրդային Հայաստանի սահմանամերձ տարածքների հափշտակման մասին 1920–1930-ական թվականներին», «Հայաստանի Հանրապետություն», Երևան, սեպտեմբերի 23, № 184 (1048), էջ 3: *(**Grigoryan R**. 1994, Haykakan taratsk'neri nor korust, "proletarakan interna-ts'ionlizmi u zhoghovurdneri barekamut'yan droshi» nerkvo: Inch yen asum pastatghtery Khorhrdayin Adrbejani koghmits Khorhrdayin Hayastani sahmanamerdz taratskneri hapshtakman masin 1920–1930-akan tvakannerin", "Hayastani Hanrapetutyun", Yerevan, septemberi 23, № 184 (1048), ej 3). **Grigoryan R.** "A New Loss of Armenian Territories under the Banner of Proletariat Internationalism and Friendhip among Peoples" What do the Documents Evidence about the Seizure of Armenian Border Land in the 1920s and 30s", "Republic of Armenia", № 184 (1048), 23.09.1994, p. 3 (in Armenian).*

Գրիգորյան Ռ. 1994, Հայկական տարածքների նոր կորուստ՝ «պրոլետարական ինտերնացիոնալիզմի ու ժողովուրդների բարեկամության դրոշի» ներքո: Ինչ են ասում փաս-

տաթղթերը Խորհրդային Ադրբեջանի կողմից Խորհրդային Հայաստանի սահմանամերձ տարածքների հափշտակման մասին 1920–1930-ական թվականներին», «Հայաստանի Հանրապետություն», Երևան, սեպտեմբերի 22, № 183 (1047), էջ 3: ***(Grigoryan R**. 1994, Haykakan taratskneri nor korust, "proletarakan interna-ts'ionalizmi u zhoghovurdneri barekamutyan droshi» nerkvo: Inch yen asum pastatghtery Khorhrdayin Adrbejani koghmits Khorhrdayin Hayastani sahmanamerdz taratsk'neri hapshtakman masin 1920–1930-akan t'vakannerin", "Hayastani Hanrapetutyun", Yerevan, septemberi 22, № 183 (1047), ej 3).* ***Grigoryan R.*** *"A New Loss of Armenian Territories under the Banner of Proletariat Internationalism and Friendhip among Peoples" What do the Documents Evidence about the Seizure of Armenian Border Land in the 1920s and 30s", "Republic of Armenia", № 183 (1047), 22. 09.1994, p. 3 (in Armenian).*

Դ.Ա. [**Դավիթ Անանուն**]. 1917, Դարձեալ Անդրկովկասի վարչական բաժանումը, «Գործ», Բագու, նոյեմբեր-դեկտեմբեր, № 11–12, էջ 200–207. *(**D.A**. [**Davit Ananun**]. 1917, Dardzeal Andrkovkasi varchakan bazhanumy, "Gorts", Bagu, noyember-dektember, № 11–12, ej 200–207).* ***D.A. [Davit Ananun]*** *Again the Administrative Division of Transcaucasia, '"Work'', № 11–12, 1917, Baku, pp. 200–207 (in Armenian).*

Երեմյան Ս. 1963, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի (փորձ VII դարի հայկական քարտեզի վերակազմության ժամանակակից քարտեզագրական հիմքի վրա), Երևան, «ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ», 154 էջ: *(**Yeremyan S**. 1963, Hayastany yst «Ashkharhatsvoyts»-i (pvordz VII dari haykakan k'ar-tezi verakazmutyan zhamanakakits kartezagrakan himki vra), Yerevan, "HSSRR GA hrat", 154 ej).* ***Yeremyan S.,*** *Armenia according to Ashkharcuytc, (an Attempt of Reconstructing the Map of the 7th Century on the Basis of Modern Cartography), Yerevan, 1963, pub. National Academy of Sciences of Armenian Soviet Socialist Republic, p. 154 (in Armenian).*

Զանգեզուրում: Քոչահարկը, «Խորհրդային Հայաստան», Երևան, 1923, հուլիսի 25, № 160: *(Zangezurum: Kvochaharky, "Khorhrdayin Hayastan", Yerevan, 1923, hulisi 25, № 160). The Nomad Tax in Zangezur, "Soviet Armenia", № 160 25.07.1923, Yerevan (in Armenian).*

Դարալագյազի գավառում: Քոչատուրքը, «Խորհրդային Հայաստան», Երևան, 1923, հոկտեմբերի 25, № 238: *(Daralagyazi gavarrum: Kvochaturky, "Khorhrdayin Hayastan", Yerevan, 1923, hoktemberi 25, № 238). The Nomad Tax in the Province of Daralagyaz, "Soviet Armenia", № 238, 25.10. 1923, Yerevan (in Armenian).*

Զրույց Հողժողկոմ ընկ. Ա. Երզնկյանի հետ, «Մարտակոչ», Թիֆլիս, 1923, հուլիսի 31, № 131: *(Zruyts Hoghzhoghkom ynk. A. Yerznkyani het, «Martakoch», T'iflis, 1923, hulisi 31, № 131). A Talk with Armenian SSR Land and Social Committee chief A. Yerznkyan, "Martakoch'', № 131, 31. 07. 1923, Tiflis (in Armenian).*

Խատիսեան Ալ. 1927, Կովկասեան հանրապետութիւնների համադաշնակցութիւնը (I), «Հայրենիք» (օրաթերթ), Պոսթըն, մարտ 22, № 4526; (II), մարտ 23, № 4527; (III), մարտ 24, № 4528; (IV), մարտ 25, № 4529; (V), մարտ 26, № 4530: *(**Khatisean Al**. 1927, Kovkasean hanrapetutiwnneri hamadashnaktsutiwny (I), "Hayrenik" (oratert), Postyn, mart 22, № 4526; (II), mart 23, № 4527; (III), mart 24, № 4528; (IV, mart 25, № 4529; (V), mart 26, № 4530).* ***Khatisean Al.*** *The Confederation of Caucasian Countries**,** "Hayrenik", № 4526; (II), Boston, 22.*

03. 1927, № 4527; (III), 23. 03. 1927, Boston, № 4528; (IV) 25. 03. 1927, Boston, № 4529; (V), 26. 03. 1927, Boston (in Armenian).

Կարապետյան Ս. 2004, Հյուսիսային Արցախ: Գիրք Զ, Երևան, «Գիտություն», 616 էջ: *(**Karapetyan S**. 2004, Hyusisayin Artsakh: Girk Z, Yerevan, «Gitutyun», 616 ej). **Karapetyan S.,** Northern Artsakh, vol. 6, Yerevan, 2004, "Gitutyun", p. 616 (in Armenian).*

Հայաստանի ամառային արոտավայրերի օգտագործումը 1926 թ., «Խորհրդային Հայաստան», Երևան, 1926, նոյեմբերի 28, № 275 (1626), էջ 6: *(Hayastani amarrayin arotavayreri ogtagortsumy 1926 t., "Khorhrdayin Hayastan", Yerevan, 1926, noyemberi 28, № 275 (1626), ej 6). The Exploitation of Summer Pasture of Armenia, "Soviet Armenia", № 275 (1626), 28. 11. 1926, Yerevan, p. 6 (in Armenian).*

Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆ. 1, ց. 3, գ. 91, թ. 12: *(Hayastani azgajin arkhiv, f. 1, c. 3, g. 97, t. 12): National Archives of Armenia, f. 1, l. 3, w. 91, p. 12:*

Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆ. 112, ց. 1, գ. 551, թ. 4: *(Hayastani azgajin arkhiv, f. 112, c. 1, g. 551, t. 4): National Archives of Armenia, f. 112, l. 1, w. 551, p. 4 (in Armenian).*

Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆ. 112, ց. 3, գ. 328, թ. 2: *(Hayastani azgajin arkhiv, f. 112, c. 3, g. 328, t. 2) National Archives of Armenia, f. 112, l. 3, w. 328, p. 2 (in Armenian).*

Հասրաթ. 1922, Քոչատուրք, «Մաճկալ», Երևան, հունիսի 14, № 4: *(**Hasrat**. 1922, Kvochaturk, "Machkal", Yerevan, hunisi 14, № 4). **Hasrat,** Nomad Tax, "Machkal", № 4, 14.06.1922, Yerevan (in Armenian).*

Հասրաթյան Մ. 1985, Պատմա-հնագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, «ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ», 278 էջ: *(**Hasratian M**. 1985, Patma-hnagitakan usumnasirutyunner, Yerevan, "HSSH GA hrat", 278 ej). **Hasratyan M.,** Historico-Archeological Studies, 1985, Yerevan, pub. National Academy of Sciences of Armenian Soviet Socialist Republi, p. 278 (in Armenian).*

Հարությունյան Կ. 1992, Թե ինչպես Անդրֆեդերացիայի Կենտգործկոմը 1929 թ. Խորհրդային Հայաստանի 34.539 քառ. կմ տարածքից 4.739 քառ. կմ նվիրաբերեց «եղբայրական Ադրբեջանին», «Երկիր», Երևան, հուլիսի 17, № 135: *(**Harut'yunyan K.** 1992, T'e inchpes Andrfederatsiayi Kentgortskomy 1929 t. Khorhrdayin Hayastani 34.539 karr. km taratskits 4.739 karr. km nviraberets "yeghbayrakan Adrbejanin", "Yerkir", Yerevan, hulisi 17, № 135). **Harutyunyan K.,** How the Central Executive Committee of Transcaucasia in 1929 of 34,539 square kilometres of Soviet Armenia. 4,739 sq. km. donaded to "brotherly Azerbaijan", Yerkir, № 135, 17.07.1992, Yerevan (in Armenian).*

Հովսեփյան Վ. 1927, Դարձյալ մարդահամարի նախնական արդյունքների մասին (Ոչ թե 870.000 է, այլ 930.000), «Խորհրդային Հայաստան», Երևան, փետրվարի 3, № 26 (1679), էջ 2: *(**Hovsepyan V**. 1927, Dardzyal mardahamari nakhnakan ardyunkneri masin (Voch te 870.000 e, ayl 930.000), «Khorhrdayin Hayastan», Yerevan, petrvari 3, № 26 (1679), ej 2). **Hovsepyan V.,** More on the Preliminary Results of the Census (It is not 870.000 but 930.000), "Soviet Armenia", № 26 (1679), 3. 02. 1927, Yerevan, p. 2 (in Armenian).*

Ղուլյան Յու. 2008, Մի քանի հարցեր հայ-ադրբեջանական հարաբերություններից (քոչի խնդիրը 1919 թ.), ԲՀԱ, Երևան, № 2 (112), էջ 225–234: *(**Ghulyan Yu**. 2008, Mi k'ani hartser hay-adrbejanakan haraberut'yunnerits (kvochi khndiry 1919 t'.), BHA, Yerevan, № 2*

(112), ej 225–234). ***Ghulyan Yu.*** *Some Issues on the Armenian-Azerbaijani Relations (the issue of nomads. 1919), Bulletin of the Armenian Archives, № 2 (112), Yerevan, pp. 225–234 (in Armenian).*

Մեղու Շնորհալի [**Մինաս Գասապյան**], Պզտիկ նոթեր «Հայրենիք» (օրաթերթ), Պոսթըն, 1928, փետրուար 17, № 4803: *(Meghu Shnorhali [Minas Gasapyan], Pztik noer "Hayrenik" (oratert), Postyn, 1928, petruar 17, № 4803).* ***Meghu Shnorhali [Minas Gasapyan]*** *Small Notes, "Hayrenik", № 4803, 17. 02. 1928, Boston (in Armenian).*

Մկրտչեան Լ. 1971, Անդրկովկասեան դաշնակցութեան ձեւաւորման պատմութիւնը, «Ազդակ Շաբաթօրեակ-Դրօշակ», Պէյրութ, Բ տարի, 11 ապրիլ, № 21 (71), էջ 341–345: *(**Mkrtch'ean L**. 1971, Andrkovkasean dashnakts'ut'ean dzevaworman patmut'iwny, "Azdak Shabatoryeak-Droshak", Peyrut', B tari, 11 april, № 21 (71), ej 341–345).* ***Mkrtchean I.,*** *The History of the Formation of Transcaucasian Alliance, "Azdak weekly, Droshak", № 21 (71), 11. 04. 1971, Beirut, pp. 341–345 (in Armenian).*

Մկրտումյան Յու., Հյուսիս-արևելյան Հայաստանի հայերի տարեկան անասնապահական ցիկլը նախահեղափոխական շրջանում, «Տեղեկագիր» ՀՍՍՀ ԳԱ (հաս. գիտ.), Երևան, 1963, № 7, էջ 87–100: *(**Mkrtumyan Yu**., Hyusis-arevelyan Hayastani hayeri tarekan anasnapahakan tsikly nakhaheghapvokhakan shrjanum, "Teghekagir" HSSH GA (has. git.), Yerevan, 1963, № 7, ej 87–100).* ***Mkrtumyan Yu.,*** *The Annual Cattle Cycle of the Armenians of North-Eastern Armenia in the Pre-Revolutionary Period, Bulletin № 7, 1963, National Academy of Sciences of Armenian Soviet Socialist Republic, pp. 87–100 (in Armenian).*

Ռուբէն 1926, Գանձակ-Ղարաբաղի վէճը, «Դրօշակ», Փարիզ, փետրուար, № 2, էջ 46–52: *(**Rruben** 1926, Gandzak-Gharabaghi vechy, "Droshak", P'ariz, p'etruar, № 2, ej 46–52).* ***Ruben,*** *The Dispute over Gandzak-Karabakh, "Droshak" 02.1926, Paris, pp. 46–52 (in Armenian).*

Ռուբէն 1927, Հայաստան եւ Ատրպէճան, «Հայրենիք», Պոսթըն, Ե տարի, յունիս, № 8 (56), էջ 72–85: *(**Rruben** 1927, Hayastan yev Atrpechan, «Hayrenik», Post'yn, Ye tari, yunis, № 8 (56), ej 72–85).* ***Ruben,*** *Armenia and Azerbaijan, "Hayrenik", № 8 (56), 06. 1927, Boston, pp. 72–85 (in Armenian).*

Ռուբէն 1926, Հայաստանը Անդրկովկասեան դաշնակցութեան մէջ, «Դրօշակ», Փարիզ, ապրիլ, № 4, էջ 105–110: *(**Ruben** 1926, Hayastany Andrkovkasean dashnaktsutean mej, «Droshak», Pariz, ap-ril, № 4, ej 105–110).* ***Ruben,*** *Armenia in Transcaucasian Alliance, "Droshak" № 4, 04. c1926, Paris, pp. 105–110 (in Armenian).*

Ռուբէն 1982, Հայ յեղափոխականի մը յիշատակները, հ. Է, Թեհրան, 363 էջ: *(**Ruben** 1982, Hay yeghap'vokhakani my yishataknery, h. E, Tehran, 363 ej).* ***Ruben*** *Memoir of an Armenian Revolutionary, 1982, vol. 7, Tehran p. 363 (in Armenian).*

Սահակյան Ա. 2003, Հայաստանը Անդրկովկասյան Դաշնության կազմում: Խանդավառ միավորումից մինչև անաղմուկ բաժանում, Վանաձոր, «Սիս տպագրատուն», 273 էջ: *(**Sahakyan A**., 2003, Hayastany Andrkovkasyan Dashnutyan kazmum: Khandavarr miavorumits' minch'ev anaghmuk bazhanum, Vanadzor, "Sis tpagratun", 273 ej).* ***Sahakyan A.,*** *Armenia in the Transcaucasian Alliance. From Enthusiastic Union to Quiet Separation, Vanadzor, 2003, "Mis" publishing house, p. 273 (in Armenian).*

Սիմէլ Սէգ [**Սիմոն Վրացյան**] 1927, Հայ կեանքը (ամսական տեսութիւն), «Հայրենիք», Պոսթըն, Ե տարի, փետրուար, № 4 (52), էջ 144–158: *(**Simel Seg [Simon Vrats'yan]** 1927, Hay keanky (amsakan tesutiwn), "Hayrenik", Post'yn, Ye tari, petruar, № 4 (52), ej 144–158). **Simel Sag [Simon Vratsean]** Armenian Life (a monthly review), Hayrenik, № 4 (52), 02. 1927, Boston, pp. 144–158 (in Armenian).*

Սիմոնյան Հր. 2003, Ազատագրական պայքարի ուղիներում: Գիրք Բ, Երևան, «Հայագիտակ», 760 էջ: *(**Simonyan Hr.** 2003, Azatagrakan paykari ughinerum: Girk' B, Yerevan, "Hayagiak", 760 ej). **Simonyan Hr.,** On the Paths of the Struggle for Liberation, vol. 2 Yerevan, 2003, "Hayagitak", p. 760 (in Armenian).*

Վարդանյան Ս. 1989, Առեղծվա՞ծ, ոչ, զավթված հողեր, «Խորհրդային Հայաստան», Երևան, հոկտեմբերի 18, № 224, էջ 3: *(**Vardanyan S**. 1989, Arreghtsvats?, voch, zavtvats hogher, "Khorhrdayin Hayastan", Yerevan, hoktemberi 18, № 224, ej 3). **Vardanyan S.,** A Mystery? No, Seized Land, "Soviet Armenia", № 224, 18.10.1989, Yerevan, p. 3 (in Armenian).*

Վրացեան Ս. 1960, Ղարաբաղ, Ախալքալաք եւ Նախիջեւան՝ Հայաստանին, «Յառաջ», Փարիզ, սեպտեմբերի 27, № 8910: *(**Vrats'ean S.** 1960, Gharabagh, Akhalkalak yev Nakhijevan, Hayastanin, "Yarraj", Pariz, septemberi 27, № 8910). **Vratsean S.** Karabakh, Akhalkalak and Nakhichevan, "Yaraj", № 8910 27.09.1960, Paris (in Armenian).*

Վրացեան Ս. 1927, Ճերմակ ջարդը, «Դրօշակ», Փարիզ, ապրիլ, № 4, էջ 98–102: *(**Vrats'ean S.** 1927, CHermak jardy, «Droshak», Pariz, april, № 4, ej 98–102. **Vratsean S.,** The White Massacre, "Droshak", № 4, 04.1927, Paris, pp. 98–102) (in Armenian).*

Րաֆֆի. 1964, Երկերի ժողովածու, հ. 9, Երևան, «Հայպետհրատ», 505 էջ: Raffi. 1964, Yerkeri zhoghovatsu, h. 9, Yerevan, «Haypethrat», 505 ej. **Raffi,** Anthology of Works, vol. 9, Yerevan, 1964, "Haypethrat", p. 505 *(in Armenian).*

Փափազյան Հ. 1956, Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, հ. Ա: Հրովարտակներ, պրակ Ա (ԺԵ–ԺԶ դդ.), Երևան, «ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ», 316 էջ: *(**Papazyan H**. 1956, Matenadarani parskeren vaveragrery, h. A. Hrovartakner, prak A (15th–16th dd.), Yerevan, "HSSRR GA hrat", 316 ej. **Papazyan H.,** The Persian Documents at the Matenadaran, Declarations, (15th–16th centuries), vol. A, Yerevan, 1956, pub. National Academy of Sciences of Armenian Soviet Socialist Republic, p. 316) (in Armenian).*

Փափազյան Հ. 1968, Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, հ. Բ: Կալվածագրեր, պրակ Ա (ԺԴ–ԺԶ դդ.), Երևան, «ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ», 594 էջ: *(**Papazyan H**. 1968, Matenadarani parskeren vaveragrery, h. B: Kalvatsagrer, prak A (ZHD-ZHZ dd.), Yerevan, "HSSRR GA hrat", 594 ej). **Papazyan H.,** The Persian Documents at the Matenadaran, vol. B, Deeds of Purchase, Yerevan, vol. A, Yerevan, 1968, pub. National Academy of Sciences of Armenian Soviet Socialist Republic (in Armenian).*

Всеподданньйший отчеть за пятилетие управления Кавказом генераль-адъютанта графа **Воронцова-Дашкова**, СПб., «Государственная типография», 1910, 60 с. *(The Report for the Five years of Governance of the Caucasus by your humble subject Adjutant General Count **Vorontsov-Dashkov**, SPb, 1910, "State Printing House", p. 60) (in Russian).*

Закавказье. Советские республики (Статистико-экономический сборник), Тифлис, «Высший экономический совет ЗСФСР», 1925, 560 с. *(Transcaucasia. Soviet Republics*

(Statistical-economic Collection), Tiflis, “Supreme Economic Council of the Transcaucasian Socialist Federative Soviet Republic”, 1925, p. 560) (in Russian).

Нариманов Н. 1922, «Мы и они», «Заря Востока», Тифлис, 13 июля, № 21. ***(Narimanov N.,*** *Us and them, “Zarya Vostoka”, № 21, 13.07.1922, Tiflis) (in Russian).*

Кикнадзе Р. 1980, Очерки по источниковедению истории Грузии: Парсадан Горгиджанидзе и «Картлис Цховреба», Тбилиси, «Мецниереба», 201 с. ***(Kiknadze R.,*** *Essays on the sources of the history of Georgia: Parsadan Gorgidzhanidze and Kartlis Tskhovreba, Tbilisi, 1980, “Medniereba’’, p. 201) (in Russian).*

Шахатунянъ А. 1918, Административный передель Закавказского края, «Ашхатавор», Тифлис, 206 с. ***(Shakhtunyan A.,*** *Administrative Redistribution of the Transcaucasian Region, Tiflis, 1918, “Ashkhatavor’’, p. 206) (in Russian).*

Хармандарян С. 1969, Ленин и становление Заквказской федерации 1921–1923, Ереван, «Հայաստան», 456 с. (**Kharmandaryan S.,** Lenin and the Formation of the Transcaucasian Federation 1921–1923, Yerevan, 1969, “Hayastan”, p. 456) *(in Russian).*

Образование СССР. Сборник документов, 1917–1924. Под ред. **Генкина Э**., Москва-Ленинград, 1949, изд. Академии наук СССР, 474 с. *(Education of the USSR. Collection of documents, 1917–1924. Edited by* ***Genkin, E.,*** *M.-L., published by the Academy of Sciences of the USSR, 1949, p. 474) (in Russian).*

ՔՈՉՎՈՐԱԿԱՆ ՏՆՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ԱԴՐԲԵՋԱՆԱԿԱՆ ԽՍՀ-Ի ԾԱՎԱԼԱՊԱՇՏԱԿԱՆ ԾՐԱԳՐԻ ԻՐԱԳՈՐԾՄԱՆ ՄԻՋՈՑ

ԳԵՎՈՐԳ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

Ամփոփում

Թեև ժամանակ առ ժամանակ փոխվել է «Մեծ Ադրբեջան» ծրագրի մարտավարությունը, այսուհանդերձ, քաղաքական նպատակը մնացել է նույնը: Խորհրդային իշխանության տարիներին անհնարին համարելով ռազմական ճանապարհով հայկական տարածքների բռնազավթումը, Ադրբեջանի ղեկավարությունը դիմեց նոր մարտավարության. կոտորածներին, հալածանքներին ու բռնի տեղահանություններին փոխարինելու եկան էթնիկ զտման, իրավազրկման, ազգային խտրականության, վիճակագրական հորինված տվյալների միջոցով էթնոժողովրդագրական պատկերի խեղման, տեղանունների թյուրքականացման, քարտեզագրական խեղաթյուրումների, քաղաքակրթական արժեքների յուրացման քաղաքականությունը: Ընդսմին, Ադրբեջանա-

կան ԽՍՀ կառավարող շրջանների ծավալապաշտական ծրագրերի մեջ կարևոր տեղ էր զբաղեցնում նաև քոչվորական տնտեսությունների ստեղծման քողի տակ «պրոլետարական ինտերնացիոնալիզմի ու ժողովուրդների բարեկամության» կեղծ կարգախոսով հայկական նորանոր տարածքների յուրացումը: Ադրբեջանական ԽՍՀ-ը քոչվորական տնտեսությունների համար նոր արոտավայրերի ստեղծման պատրվակով շարունակում էր Հայկական ԽՍՀ-ից տարածքների բռնազավթման գործընթացը: Այսպիսով, պետականորեն ծրագրված «քոչվորական տնտեսությունների» ստեղծման քողի տակ Հայաստանի մի շարք կենսատարածքներում բուսեցին թաթարաբնակ գյուղեր, ինչպես նաև մերձալպյան և ալպյան արոտավայրերի կեսից ավելին նվիրաբերվեցին Ադրբեջանական ԽՍՀ-ին, ինչը վերջինիս հնարավորություն տվեց Հայաստանի տարածքի մեջ սեպի պես խրվել և ճանապարհների ու ռազմավարական ենթակառուցվածքների նկատմամբ վերահսկողություն սահմանել: Ակներև է, որ Ադրբեջանական ԽՍՀ-ի ծավալապաշտական քաղաքականության բաղադրիչ մասն էր կազմում խորհրդային բարձրագույն ղեկավարության թողտվության պայմաններում քոչվորական տնտեսությունների քողի տակ Հայկական ԽՍՀ-ից նորանոր տարածքների բռնազավթումը, որը ռազմավարական և ժողովրդագրական տեսակետից Հայաստանի համար լուրջ վտանգներ էր պարունակում:

Բանալի բառեր՝ *«Մեծ Ադրբեջան», Ադրբեջանական ԽՍՀ, ծավալապաշտություն, համաթյուրքականություն, քոչվորական տնտեսություն, Անդրկենտգործկոմ, ժողովրդագրություն:*

КОЧЕВОЕ ХОЗЯЙСТВО КАК СРЕДСТВО РЕАЛИЗАЦИИ ЭКСПАНСИОНИСТСКОЙ ПРОГРАММЫ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

ГЕВОРГ СТЕПАНЯН

Резюме

Хотя тактика программы «Великий Азербайджан» периодически менялась, ее политические цели оставались неизменными. Исходя из невозможности в годы советской власти военным путем оккупировать армянские

территории, азербайджанское руководство прибегло к новой тактике – на смену погромам, гонениям и насильственной депортации пришли новые методы – этническая чистка, лишение всех прав, национальная дискриминация, искажение этнодемографической картины региона на основе вымышленных данных, тюркизация топонимов, картографические фальсификации, политика присвоения цивилизационных ценностей.

В экспансионистских планах правивших кругов Азербайджанской ССР важное место занимал – под маской создания кочевых хозяйств – захват новых армянских территорий под лживым девизом «пролетарского интернационализма и дружбы народов». Под предлогом обретения новых пастбищ для кочевого хозяйства Азербайджанская ССР продолжала вести политику захвата новых армянских территорий. Таким образом, благодаря созданию запланированного на государственном уровне «кочевого хозяйства» на ряде территорий АрмССР появились населенные кавказскими татарами села, помимо этого, больше половины приальпийских и альпийских пастбищ были «преподнесены» в дар АзССР, что дало возможность азербайджанской республике вклиниться на территорию Армении и контролировать дороги и стратегические инфраструктуры. Очевидно, что составной частью азербайджанской экспансионистской политики является захват – с попустительства высшего советского руководства – территорий АрмССР под предлогом создания кочевых хозяйств, что со стратегической и демографической точки зрения представляло серьезную опасность для Армении.

Ключевые слова: *«Великий Азербайджан», Азербайджанская ССР, экспансионистский, пантюркизм, кочевое хозяйство, Закцентрисполком, демография.*

VAHE SARGSYAN*

Junior Researcher

Institute of History NAS RA

anarzaba@gmail.com

0000-0002-9569-2569

DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.28-44

BIAINILI-URARTU DURING THE REIGN OF ISHPUINI ALONE AND TOGETHER WITH HIS SON, MENUA, ACCORDING TO THE RESEARCH OF K.F. LEHMANN-HAUPT

Abstract:

Pioneer of Urartology, orientalist K.F. Lehmann-Haupt (1861–1938) during his research of the Armenian Highlands and Northern Mesopotamia (1898–1899), among other ancient sites, also researched the probable region of Musasir, the religious center of the Kingdom of Van. Discussing the problems of the early period of the history of Van Kingdom (Urartu), the scientist considered as a special topic of a deep research the spread of the cult of the god Khaldi in the capital Tushpa and other areas out of the city. It is noteworthy, that in this context the researcher was the first to conduct a scientific discussion on the circumstances of the location of the bilingual inscription of Kelishin of Musasir region, its dates, about the scribe who recorded it, also the language of the inscriptions. According to K.F. Lehmann-Haupt, the city of Musasir was probably founded in the 9th century BCE and the cult of the god Khaldi was established there. The researcher believes that Menua's brother, Sarduri was appointed viceroy in Musasir and there was a statue dedicated to him in the temple of Musasir the presence of which was evidenced in the description about the invasion of Urartu in 714 BCE by the Assyrian king Sargon II (721–705 BCE). Examining the road from Van to Musasir, K.F. Lehmann-Haupt considers it as a result of the Biainian engineering mind and notes that it was also built in accordance with the features of the transportation of the Biainian army.

* *The article has been delivered on 01.06.2024, reviewed on 01.06.2024, accepted for publication on 30.08.2024.*

Keywords: *K.F. Lehmann-Haupt, Assyria, Biainili, Tushpa, Ardini-Musasir, god Khaldi, bilingual inscription.*

Introduction

Restoring the realities of Ishpuini's reign period (alone – about 830–820 BCE, and together with Menua – 820–810 BCE) in the Kingdom of Van, K.F. Lehmann-Haupt paid a special attention to the Biainilian statehood: the circumstances of the expansion to Musasir and the formation and development of the worship of god Khaldi.[1]

The capital of the Kingdom of Van, Tushpa, which, according to the author, became the center of the state during the reign of Ishpuini, is considered by K.F. Lehmann-Haupt as the city of the god Khaldi.[2] Thus, as a starting point for the restoration of the realities of Ishpuini's reign the author chooses the spread of the cult of the god Khaldi in the kingdom of Van. K.F. Lehmann-Haupt, based on his reading of the inscription on the eastern side of the Van citadel (Tabriz Gates), thinks that this inscription was compiled during Ishpuini's single reign.[3] Regarding the details of the inscription about the construction works, the author believes that Ishpuini restored the ruined castle built on the Van rock.[4] The author also excludes the contradictory conclusion that Ishpuini and Lutipri's son, Sarduri, did construction works in the same place, on the other hand, there is no mention in the inscription about the fact that Ishpuini's father, Sarduri, was a co-builder.[5] However, the inscription provides details about the construction of the temple

---

[1] See **Lehmann-Haupt** 1926, 341.

[2] K.F. Lehmann-Haupt, misreading the Urartian plural indicator *na* as city, represents *Haldina* as the Khaldian city Tushpa, and promotes the gates of Khaldi (BÁBU-susi) as Khaldian city's gates (fortresses) founded in different places (see **Lehmann-Haupt** 1935, 148–155, 1926, 21, 165; **Wilhelm** 1988, 100–102. This viewpoint of K.F. Lehmann-Haupt was once rightly criticized by Y. Friedrich (see **Friedrich** 1936, 62–78).

[3] The researcher came to such a conclusion based on the inscription's fragment "mIš-pu-ú-i-ni-še a-li-e", however, Menua and Inushpua also were mentioned as co-builders (see **Lehmann-Haupt** 1928, № 11, 23: 1926, 18).

[4] K.F. Lehmann-Haupt translates ši-i-di-iš-tú-še as "to rebuild", and ba-du-si-e as "destroyed" (see **Lehmann-Haupt** 1935, 88, 152). However, today such a translation is denied: the researchers translate šid-iš(i)t(u) as "to build", and there are different opinions about badusi(e) used as adverb (see **Harutyunyan** 2001, 440, 464).

[5] See **Lehmann-Haupt** 1931, 909. B. Piotrovsky believes that the inscription refers to the final construction of the walls of the Van citadel (see **Piotrovsky** 1959, 63).

dedicated to the god Khaldi in the citadel, and the establishment of a rock-hewn portal, Gate of Khaldi, in front of the city of Tushpa which corresponds to the inscription's context.[6]

K.F. Lehmann-Haupt's studies about the establishment of the Biainian dynasty and the cult of the god Khaldi in Tushpa, the construction of the city and the temple of Ardini-Musasir, the dates, the ethnicity of the population, the issues of leaving bilingual inscriptions have not been comprehensively examined. The purpose of this research is to study the results of K.F. Lehmann-Haupt's works on the above-mentioned problems in combination with today's sources and archaeological data, to complete the views expressed in the huge scientific heritage left by the researcher, to find out the facts that condition them. It is noteworthy that during soviet era in Urartology only G. Melikishvili's viewpoint was accepted, which stated that the region of Musasir was the ancient political and religious cultural center of the Urartian tribes, and it later became the religious center of the Urartian Empire.[7]

The Bilingual Record of Kelishin

K.F. Lehmann-Haupt tentatively dated the bilingual inscription of the Kelishin mountain pass in the south-east of the Armenian Highlands to the last period of Ishpuini's single reign.[8] Taking into acount the suggested translation of Albrecht Goetze, the author later assumed that the inscription was written during the second visit to Mutsutsir at the beginning of the joint reign of Ishpuini and Menua.[9] According to A. Goetze, the Assyrian text of the Kelishin inscription was

---

[6] See **Salvini** 1995a, 145; 2008, A 4–$1_{6-7.}$

[7] G. Melikishvili thinks that the inscription of Salmanasar I (1273–1244 BCE) that talks about his affairs during the first year of the reign, Urartu was mentioned as Uruatri, which at that time was still a tribal union in the upper and middle reaches of Great Zab River (see **Melikishvili** 1947, 21–29; same: 1948, 45–48; same: 1954, 104–108). In one of his studies, M. Salvini, however, locates Uruatri in a territory that lies to the north of Lake Van (see **Salvini** 2015, 390, also **Diakonoff** 1951, № 2, ref. 5, 7).

[8] See **Lehmann-Haupt** 1926, 340; 1928, № 12.

[9] See **Lehmann-Haupt** 1935, 160. A. Götze assumes that Kelishin inscription describes two different events: foundation of a shrine during the first visit, and the erection of a *monument with an inscription* during the second visit (see **Götze** 1930, 124). According to F. König, the inscription was written by two different authors. During the reign of Ishpuini in Kelishin pass a sanctuary called *burganani* was built, a summer grazing area, and the number of the animals mentioned at the beginning of the inscription and kept there was about 22,600. After that,

written in new Assyrian dialect, and the Biainian and Assyrian texts of the inscription correspond to each other word by word.[10] Examining A. Goetze's current point of view, K.F. Lehmann-Haupt states that there was also an Indo-Aryan element in Musasir and assumes that the scriber originally was from Musasir, knew Musasir's Biainian dialect and spoke well enough in the Assyrian language,[11] not excluding the fact that the inscription was partially composed by the representatives of the priest class. G. Melikishvili also believes that in Musasir the Musasir dialect of the Biainian language was used, noting that the Kelishin inscription's 1–22 lines have mentions of the form "Aldi", then "Haldi", and there are also various suffixes in these passages.[12] However, the viewpoint about the existence of Musasir's dialect is currently denied.[13] At the same time, it should be noted that the inscriptions of Sarduri, son of Lutipri, were also written in the new Assyrian dialect,[14] that can testify the possible connection of the schools.

By K.F. Lehmann-Haupt's viewpoint, it was assumed that the conquest of the eastern regions of the Kelishin mountain pass had already begun at that time.[15] The fact that the Kelishin inscription is bilingual and located in the mountain pass of the same name, K.F. Lehmann-Haupt explains by the existence of a road leading to Assyria through the mountain pass: according to his research, there was an Assyrian fortress at the eastern foot of that pass.[16] The Kelishin inscription has a mention about Ishpuini's and Menua's *visit to the city of Ardini-Musasir*, the

---

Ishpuini and Menua visited Musasir for the second time, built an *iarani-temple* and a *BARA*-residence-pedestal there, and then a big number of animals were sent to Musasir. When Ishpuini and Menua left Musasir, the animals were sold, thus provoking their other visit (see **König** 1955/1957, 42–45, 48–50, 235). V. Mayer translates *iarani* as the pillar of the monument (**Mayer** 2013, 25). According to Y. Grekyan's research, *iarani* is a religious structure built by Syrian-Mesopotamian standards (see **Grekyan** 2018, 85) which shows the difference of Musasir temple from other Biainian structures.

[10] See **Götze** 1930, 99–100. Unfortunately, this hypothesis of A. Götze is not supported today, there are some differences in Biainian and Assyrian texts (see **Benedict** 1961, 361).

[11] See **Lehmann-Haupt** 1935, 137, 148. Y. Friedrich rejects this assumption of K.F. Lehmann-Haupt regarding the compiler of the record and considers Götze's version more reliable (see **Friedrich** 1932, 42–46; 1936, 77).

[12] The author explains these changes with the relevant instruction received from Tushpa (see **Melikishvili** 1960, 82–84).

[13] See **Salvini** 1995b, 446.

[14] See **Wilhelm** 1986, 106.

[15] See **Lehmann-Haupt** 1910, 257, 1926, 341–342; **Salvini** 1983, 224–226.

[16] See **Lehmann-Haupt** 1910, 247–248; 1926, 341; 1935, 151.

construction of *iarani* and the *establishment of an inscription.*[17] K.F. Lehmann-Haupt believes that the inscription mentioned in the text is not identical with the Kelishin monument, because there are no traces of Biainian construction near the mountain pass. The mentioned inscription was found in the wall of the iarani-parakku temple in Musasir.[18] Based on the data of the Kelishin inscription, the researcher believes that the affairs in Musasir dedicated to the cult of Khaldi testify its transformation from theocratic to political for the Biainian state.

The fact of the construction of an iarani in Ardini may at least indicate that another structure dedicated to Khaldi was added to the already existing temple complex. The existence of the temple is also evidenced by the visit of Ishpuini and Menua to Ardini for "coming to the god Khaldi" (worship). The Kelishin inscription is one of the copies of the inscription in Ardini, that were erected in different parts of the road, leading to Musasir.[19] The fact that the inscription, mentioned at the beginning of the text, appears without a pronoun (we are talking about another inscription) and the one "mentioned in the curse-formula"[20] appears with the *-ini* demonstrative pronoun also testifies in favor of this circumstance.[21] The viewpoint that the inscription refers to events that have taken place at different times remains pending due to the paucity of facts.

The Problem of Ardini-Musasir City and Temple Foundation.

K.F. Lehmann-Haupt assumes that the city of Ardini was just being founded at that time, not excluding the possibility that it already existed.[22] The author

---

[17] See **Salvini** 2008, A 3–11Ro$_{6–7}$. *Iarani*, mentioned in the Biainian fragment of the inscription, corresponds to the Assyrian *parraku*. In ancient Babylonian texts *parakku(m)* meant a "temple", later – worship pedestal (see **Soden** 1972, 827–828).

[18] See **Lehmann-Haupt** 1935, 139–140, 151. I. Dyakonov thinks that along with Gates of Khaldi it is necessary to find the meaning of the portal of the mountain pass mentioned in the Kelishin inscription (see **Diakonoff** 1988, 162–163).

[19] See **Salvini** 1995a, 149.

[20] The "curse-formula" of the Biainian fragment of the Kelishin inscription differs from the rest of the inscriptions, which are still pending (see **Benedict** 1961, 383–385).

[21] See **Salvini** 2008, A 3–11Ro$_{7, 37}$.

[22] See **Lehmann-Haupt** 1926, 342. First mentions about Musasir were found in one of the inscriptions of Ashurnasirpal II (883–859 BCE) dated to the 879 BCE: the ambassadors of Musasir were invited to the ten-days ceremony dedicated to the opening of Nimrud's royal palace (see **Grayson** 1991, A.0.101.30 (147), 145–150, **Salvini** 1995b, 444). Some researchers consider the possible connection of the land of Musru and the city of Arini with Ardini-Musasir

argues his point of view by the fact that Salmanasar III (858–824 BCE) in the description of his invasion in the 31st year of his reign mentioned about the conquest of the fortified city of Tsaparia and 46 other settlements in the country of Musasir, but there is no information about the city of Musasir.[23] The description of the campaign was continued with the scene of the destruction of 50 settlements by Dayyan-Assur, the commander-in-chief of the Assyrian army, when he moved from Musasir to the fortresses of Urartu.[24] K.F. Lehmann-Haupt also mentions two other circumstances in favor of the Biainian foundation of the city of Ardini: the etymology of the name Musasir in the Assyrian language, and the presence of the Biainian road construction in Musasir.[25] Lehmann-Haupt suggests the folk version of the Assyrian etymology for "Musasir" as "a place where the snake comes out or the outlet of the snake".[26] The basis of such an etymology for the author was the text of the seal of Urzana, the king of Musasir, which says: "Seal of Urzana, the king of Musasir, the city ... whose mouth is opened like a snake in evil mountains".[27] According to the author, the city here was directly compared to the serpent in the mountains. The author believes that the plateau, on which the ruins of Musasir are located, corresponds to a description (see below). K.F. Lehmann-Haupt notes that Musasir, as a southern country adjacent to Urartu and dominated by it, had a military road directly from Van to Ardini.[28] The author

mentioned in inscriptions of the Middle Assyrian period (see **Harutyunyan** 1985, 36, 145–146; **Radner** 2012, 245–246). The possible location of Musru is near Kumenu. It should be noted that there is also a Neo-Assyrian version ^{KUR}Mu-us/ṣ-ri (mountains north of the capital Dur-Sharukin), which was identified by its geographical location with the Musur mountains and the land of Musur mentioned in the texts dated to the reign period of Tiglath-Pileser III (see **Kessler** 1995, 497).

[23] See **Lehmann-Haupt** 1926, 325; **Grayson** 1996, A.0.102.14, 174b–190.

[24] See **Harutyunyan** 1970, 130–131.

[25] See **Lehmann-Haupt** 1926, 301–302.

[26] See **Lehmann-Haupt** 1926, 305–336.

[27] Comp. **Diakonoff** 1951, № 48.

[28] K.F. Lehmann-Haupt in his book quotes V. Belk's report about the military road from Van to Musasir: the Biainian military road comes from the north or northeast to Sidekan from where it turns to the east, continuing to Topuzawa, Bane, and Kelishin. The hilly road here is completely passable for 75 km to the north, northeast, then a steep road over the tributaries of the Great Zab River to the Haruna River. The 10–12 km road continues to the village of Kaniresh 45–50 km away from the Haruna River along the mountains of the Persian-Turkish border. There are no clear facts about this part of the route belonging to the Biainian road. The hill on the road to Kaniresh village is sectioned in the same shape and width as the one near Topuzawa.

mentions the presence of the stone-walled slopes and rock cuttings in the road and draws parallels with road construction technique during the Mycenaean period in Greece. This road had 1.7–2.5/3 m width and was intended not only for the transportation of pedestrians and horsemen, but also for troops and chariots.[29] The slopes were avoided as much as possible during the construction of the road. The road's minimum width gives a possibility to make an assumption about the Biainian chariots. In this regard, it is worth mentioning the brief summary of the results of the author's research about Musasir: "Thus, we definitely see that Musasir was geographically connected with the Khaldian state, as its southern branch is beyond the mountains of the Persian-Turkish border, while for the army these territories were completely impassable from Assyria through Revanduz".[30]

According to K.F. Lehman-Haupt, after conquering these regions from Assyria, here was established a Biainian garrison, the city and its surrounding territories were forced to worship the god Khaldi.[31] Probably, Misasir came under the control of the Kingdom of Van without any resistance when the Assyrian military abandoned the city.[32] K.F. Lehmann-Haupt also discusses the topic whether Musasir could be the initial homeland[33] of the Biainian people and the

Then the road goes 50 km to the north through the valley of the Zerzan River, Dize, Hadamakert and the Chukh pass, where the traces of the Biainian road, the Khoshab valley and Van are clearly visible on the way up. 7.5 km south of the Chukh pass is a rock-hewn niche, a gate, 4 m wide and 15 m deep (see **Lehmann-Haupt** 1910, 29; 1926, 307–309).

[29] See **Lehmann-Haupt** 1910, 302–304.

[30] See **Lehmann-Haupt** 1926, 309.

[31] According to Lehmann-Haupt, here also was established the worship of the other gods of the Biainian pantheon and the city was probably named Ardini (Shivini) after the sun deity, (see **Lehmann-Haupt** 1926, 342). Along with Khaldi in Musasir the goddess Bagbartu was also worshiped; the first syllable of her name in Persian sounds like "baga", in Russian, "bog", and this indicates the presence of an Indo-European element in Musasir (see **Lehmann-Haupt** 1926, 335). In 1946, Y. Friedrich replaced the reading form of Ardini with Shivini as the name of the sun god, and connected it with the god Shimigini of the Hurrian pantheon (see **Friedrich** 1940, S. 213–218). I. Dyakonov considers Shimigini/Shivigini/Shivini as a unsubstantiated transition and finds it to be a Hittite appropriation (see **Diakonoff** 1988, 172).

[32] See **Salvini** 1983, 228.

[33] G. Melikishvili believes that the ancient religious, cultural and political centers of the Urartians were located in the upper and middle reaches of the Great Zab River, as well as in the region of present-day Revanduz. Otherwise, it is unlikely that Musasir was a sacred city during the Urartian period (see **Melikishvili** 1954, 164–165, and 167–168). V. Mayer suggests that the

ancient cult center of the god Khaldi.[34] According to K.F. Lehmann-Haupt, Assyrian sources referering to Urartu during the reign of Ashurnasirpal II (883–859 BCE) for the first time, never locate the Urartu-Assyrian confrontation in the south-east regions of Tur-Abdin.[35]

Now the most acceptable etymology of the name of Ardini is considered the Hurrian version: ard/te=ni.[36] The Biainian origin of the name of Ardini can be explained if we accept K.F. Lehmann-Haupt's idea about the establishment of Ardini by the people of Biainili. In this case, it is remarkable to remember the version proposed by G. Jahukyan: "power, authority, command, god-goddess",[37] taking into account the divine nature of the god Khaldi and the role of the newly established city.

K.F. Lemann-Haupt dates the establishment of the temple in Musasir and all the structures dedicated to the god Khaldi described in the rock inscription in Van to the same period of time. According to him, Menua's brother, Sarduri was appointed viceroy in Musasir, and there was a statue dedicated to him in the temple of Musasir the presence of which was evidenced in the inscription by Sargon II.[38] K.F. Lehmann-Haupt believes that the warrior's statue on the right side of the temple's facade in Musasir is probably Sarduri's depiction.[39] There was

---

Biainian wealth descended from Aramale, had close ties to Musri's ruling class and that they contrasted Ashur with the Khaldi god of the Arinu sanctuary (see **Mayer** 2013, 13–14).

[34] M. Salvini believes that Khaldi was not originally a Hurrian-Urartian god. Even from the Middle Assyrian region in Upper Mesopotamia, evidence of the theophoric personal name Khaldi is noticeable, it documents the spread of the cult of Khaldi from Musasir, northern Mesopotamia. Musasir was an international religious centre like Kumme, and the rise of the cult of the god Khaldi must have been interwoven with Ishpuini's political plans (see **Salvini** 1995a, 37–40).

[35] See **Grayson** 1991, A.0.101.30 (1–20a); **Lehmann-Haupt** 1926, 336.

[36] See **Melikishvili** 1954, 36; **Diakonoff** 1967, 139. Following this viewpoint, M. Salvini suggests that the name is connected with the significance of the sanctuary for Hurrian-speaking population (see **Salvini** 1995a, 47). N. Harutyunyan assumes that the name of Ardini is connected with the name of the goddess Ardi from Urartian pantheon, and her worship originated here and only during the reign of Rusa, son of Sarduri (about 730–714 BCE), Musasir became the cult center of the god Khaldi: the researcher explains that Ardini was an important city by its strategic significance (see **Harutyunyan** 1970, 355).

[37] See **Jahukyan** 1967, 39; 1986, 49.

[38] See **Lehmann-Haupt** 1921, 31; **Lehmann-Haupt** 1931, 557; **Mayer** 2013, 20.

[39] Some researchers believe that here we are talking about *Ishpuini, son of Sarduri*, because he is mentioned in the inscription as "King of Urartu": in fact, in the text we are dealing with a mistake made by the scribe (**Adonts** 1972, 194; **Hmayakyan** 1990, 72; **Salvini** 1995a,

a statue of a cow feeding her calf in front of the warrior's statue, on the right side.[40] Along with these statues it was also mentioned about a copper statue of a bull among the trophy looted from the temple.[41] The presence of such a group of statues at the entrance of the temple of Khaldi may suggest the possible connection of these animals with the cult of Khaldi and Bagbartu. B. Piotrovsky, pointing out the presence there of the statue dedicated to Sarduri, son of Ishpuini, assumes that the construction of the Musasir's temple may be dated to the end of the 9th century BCE.[42]

Sharing Ernst Herzfeld's point of view, K.F. Lehmann-Haupt believes that the temple of Musasir represents Pontic-Paphlagonian style which, in its turn, relates to the ancient temples.[43] E. Herzfeld notes that the main features of the temple's style are the six columns of the colonnaded open hall that support the upper facade (fronton) along with the walls. The stylobate made up a quarter of the entire temple. There is a door leading to the main room covered with a gable in the center of the back wall of the vestibule. The entire surface of the upper facade is covered with geometric patterns resembling the Phrygian upper facades; the

97). According to the inscription, by the order of this person were made statues of a cow and a bull from the cooper kept in the temple. Based on this circumstance, G. Melikishvili believes that he was the supreme priest of the temple: his statue was found there in a praying position (see **Melikishvili** 1954, 204). V. Mayer believes that the above-mentioned Sarduri was a historical person and was the founder of the Biainian dynasty in Musasir, uniting the religious and political centers (see **Mayer** 2013, 20–21). Based on the few available facts, it can be concluded that this person was authorized to manage the already existing wealth of the temple, which is directly evidenced by the management of the temple by the ruling wealth.

[40] It is noteworthy, that according to the Hittite-Hurrian legend, the sun god falls in love with a cow (see **Ivanov** 1992, 550). This was considered as an animal embodiment of the sun goddess in the ancient world (see in details **Badalyan** 2018, 126).

[41] To the left of the bas-relief, probably on the roof of the palace, there is an Assyrian commander dictating the spoils to the scribes (see **Rehm** 2004, 178).

[42] See **Piotrovsky** 1959, 201.

[43] See **Lehmann-Haupt** 1931, 557; **Sarre** und **Herzfeld** 1910, 8–9. K. Trevor identifies the main features of Garni temple with the temple of Musasir (see **Trever** 1953, 74). In this regard, A. Petrosyan's assumption is very interesting: he thinks that Khaldi was possibly a Hayasa-Azzi deity, which may explain such possible connections (see **Petrosyan** 2015, 87–88, 45). David Stronach connects the temple of Musasir with the temple of Ayanis, suggesting that the temple was surrounded by pylons (see **Stronach** 2012, 312–315). Based on the data of the bilingual inscriptions of Kelishin and Rusa, son of Sarduri, M. Salvini differentiates the Musasir temple from the Biainian tower-shaped temples, thinking that it was a structure marked as E′.BA′ RA ideogramm (see **Salvini** 2014, 205).

height of the upper facade is equal to half the size of the columns' height. The spear tip depiction on the temple's roof symbolizes Khaldi, the god of war and thunderstorm of the Urartian pantheon.[44]

F. Lehmann-Haupt suggests that the pillars of the Musasir temple had neither capitals nor pillars.[45] It is assumed that the temple was a square structure with a two-sided or four-sided roof.[46]

The Location Problem of Ardini-Musasir

According to Lehmann-Haupt, the region of Musasir covered a small area but had several towns. In the author's words, the region of Musasir extended to Revanduz in the west, and it is assumed that it did not go beyond the valley of the Topuzava River in the south, thus it was possible to extend further than Badlian only in the north.[47] K.F. Lehmann-Haupt believes that the ruins of Musasir are the remains of a not spacious fortress on the top of the plateau: 2 km east of Sidekan, west of the Kelishin Pass. "Here the fortress' wall is visible, destroyed almost to the bottom, made of the small stones and boulders that are not stacked on each other. Next to it is clearly visible the basement of the old Khaldean-Musasirian structure sticking out of the ground only in some places". The author notes that the inner wall of the fortress on the top of the plateau is made in the Biainian style: mortar-free massive and poorly polished 3.4–4m-thick boulders. "It includes a 36x32 m square-shaped area where the royal palace and the temple of Khaldi could have been. The temple structures of the Khaldians were astonishingly small without any exception".[48] Traces of a long fortress wall made of similar stones are also noticeable at the bottom of the plateau. The author thinks that such a wall would hardly withstand a long siege. Therefore, according to the author, Musasir

---

[44] See **Riemschneider** 1965, 325. Considering the depictions that are behind the statues standing at the entrance in a saluting position, K. Calmeyer describes them as spears and on the roof of the cathedral as a sacred tree (see **Calmeyer** 1979, 183–193).

[45] It is assumed that the columns were made of tall round or square stones, the fittings of which were covered with a decorative strip, like the visible wall of the hall (see **Lehmann-Haupt** 1931, 558).

[46] See **Boehmer** 1995, 447.

[47] See **Lehmann-Haupt** 1926, 299.

[48] "The ruins of many houses can be seen inside the square, built of small quadrangular stones. Stacks of such quadrangular stones also stretch along the length of the outer wall." (see **Lehmann-Haupt** 1926, 300–301).

was not protected well enough; the inhabitants relied on the natural and impregnable conditions of the place.

The research results conducted here encountered not only newer but also ancient remains of structures and pieces in 1973 of pottery dated to the 8th–7th centuries BCE. Currently, this viewpoint of K.F. Lehmann-Haupt about the location of Musasir is controversial because more probable location of the city is considered to be near the village of Mujesir, 7 km west of this territory.[49] By this location, we are dealing with Musasir settlement, dating back to the Biainian period and, as K.F. Lehmann-Haupt assumes, the region of Musasir had several settlements.

So, the internal opinions about Musasir discussed in historiography can be divided into two parts: Musru-Musasir and Arini-Ardini, accordingly, the cult of the god Khaldi already existed in Ardini during Middle Assyrian period. In the case of this version, as was mentioned, there are different assumptions about Khaldi's connection with the Hurro-Biainian (Hurro-Urartian) world at that time. The fact that the city of Arini was no longer mentioned in Assyrian inscriptions, also that the name of Ardini in Biainian bilingual inscriptions was used as Musasir, and later as Musur, remains debatable.

And secondly, the suggested version of K.F. Lehmann-Haupt: the city was founded at the end of the 9th century BCE, and the cult of the god Khaldi was already established. As mentioned previously, the researcher did not exclude the possibility of the early existence of the city.[50] There is no direct evidence in sources about the construction of the temple of Khaldi in Musasir, but it is assumed that the construction and rise of the temple should be conditioned by the rise of the Khaldi's worship in the kingdom of Van. As K.F. Lehmann-Haupt mentions that there are structures and the evidence of road construction in the region of Musasir dating back to the Biainian period. The foundation of Ardini can be traced back to the Biainian period in the context of the fortress and city construction system in the Armenian Highlands.

[49] See **Boehmer** 1995, 446.

[50] This assumption partially relates to the above mentioned viewpoint of N. Harutyunyan. Ardini became the religious center of the god Khaldi much later during the reign of Rusa, son of Sarduri.

Conclusion

According to Assyrian inscriptions, Musasir was out of the political influence of the Kingdom of Van at least until the invasion of Shalmaneser III in 827 BCE, the 31st year of his reign. The god Khaldi was also mentioned in inscriptions, dating to the period of Ishpuini's single reign. The first reliable details about the cult of Khaldi were found in the Kelishin inscription dated to 820–810 BCE. It should be noted that besides Khaldi, Teisheba and Shivini the gods of Ardini were also mentioned in the curse-formula of the Kelishin inscription. The submission of Musasir to the dominance of the Kingdom of Van was also due to the threat of Assyria from the south through the Zab Valley. Based on the discussed topics K.F. Lehmann-Haupt's thoughts about the establishment of the cult of Khaldi in Musasir still continue to be relevant, at least in the context of various periods of the spread and transformation of the cult of the god Khaldi. Many unsolved problems related to the topic of Musasir are a subject for future studies: the exact location of the city, the dates of the city foundation and temple construction, etc.

BIBLIOGRAPHY

Ադոնց Ն. 1972, Հայաստանի պատմություն, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 428 էջ: *(**Adonc N.** 1972, Hayastani patmowt'yown, Erewan, Hayastan hrat., 428 êj). **Adonts N.** 1972, History of Armenia, Yerevan, Armenia Press, p. 428 (in Armenian).*

Գրեկյան Ե., Բադալյան Մ., Տիրացյան Ն., Պետրոսյան Ա. 2018, Բիայնիլի-Ուրարտու. Աստվածներ. տաճարներ, պաշտամունք, Երևան, ՀԱԻ հրատ., 206 էջ: *(**Grekyan Y., Badalyan M., Tiracyan N., Petrosyan A.** 2018, Biaynili-Owrartow: Astvac'ner. tačarner, pashtamownq, Erewan, HAI hrat., 206 êj). **Grekyan Y., Badalyan M., Tiratsyan N., Petrosyan A.** 2018, Biainili-Urartu: Gods, Temples, Cult, Yerevan, Institute of Archaeology and Ethnography Press, p. 206 (in Armenian).*

Հմայակյան Ս. 1990, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 158 էջ: *(**Hmayakyan S.** 1990, Vani t'agavorowt'yan petakan krony', Erewan, Hayastani GAA hrat., 158 êj). **Hmayakyan S.** 1990, The State Religion of the Kingdom of Van, Yerevan, NAS RA Press, p. 158 (in Armenian).*

Պետրոսյան Ա. 2015, Հայասայի դիցարանի էթնիկական հիմքերը, «Էջմիածին», Ս. Էջմիածին, ԺԱ, էջ 78–98: *(**Petrosyan A.** 2015, Hayasayi dicarani e't'nikakan himqery', "E'jmiac'in", S. E'jmiac'in, JhA, êj 78–98). **Petrosyan A.** 2015, The ethnic bases of the Hayasa pantheon, "Etchmiadzin", Etchmiadzin Cathedral, vol. 11, p. 78–98 (in Armenian).*

Ջահուկյան Գ. 1986, Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում, «Պատմա-բանասիրական հանդես», Երևան, № 1, էջ 43–58: *(**Jahowkyan G.** 1986, Haykakan sherty' owrartakan dicaranowm, "Patma-banasirakan handes", Erewan, № 1, êj 43–58). **Jahukyan G.***

1986, Armenian Layer in the Urartian Pantheon, "Historical-Philological Journal", Yerevan, № 1, p. 43–58 (in Armenian).

Арутюнян Н. 1970, Биайнили (Урарту). Военно-политическая история и вопросы топонимики, Ереван, изд-во АН Арм.ССР, с. 474. *(**Harutyunyan N.** 1970, Biainili (Urartu): The Military-Political History and Problems of Toponymy, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, p. 474) (in Russian).*

Арутюнян Н. 1985, Топонимика Урарту, Ереван, изд-во АН Арм.ССР, с. 307. *(**Harutyunyan N.** 1985, Toponymy of Urartu, Yerevan, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, p. 307) (in Russian).*

Арутюнян Н. 2001, Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, изд-во «Гитутюн» НАН РА, с. 533. *(**Harutyunyan N.** 2001, Corpus of Urartian Cuneiform Inscriptions, Yerevan, Publishing House "Gitutyun" of NAS RA, p. 533) (in Russian).*

Вильгельм Г. 1988, К хурритской и урартской грамматике, «Древний Восток», Ереван, № 5, с. 93–132. *(**Wilhelm G.** 1988, About Hurrian and Urartian Grammars, "Ancient East", Yerevan, № 5, p. 93–132) (in Russian).*

Джаукян Г. 1967, Взаимоотношения индоевропейских, хуррито-урартских и кавказских языков, Ереван, Академия наук АрмССР, с. 217. *(**Jahukyan G.** 1967, Relationships of Indo-European, Hurro-Urartian and Caucasian languages, Yerevan, Academy of Sciences of the Armenian SSR, p. 217) (in Russian).*

Дьяконов И. 1951, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, «Вестник древней истории», № 2, с. 257–356. *(**Dyakonov I.** 1951, Assyro-Babylonian Sources on the History of Urartu, "Journal of Ancient History", № 2, p. 257–356) (in Russian).*

Дьяконов И. 1967, Языки древней Передней Азии, Москва, изд-во «Наука», с. 488. *(**Dyakonov I.** 1967, Languages of Ancient Western Asia, Moscow, Publishing House "Science", p. 488) (in Russian).*

Дьяконов И. 1988, О некоторых направлениях в урартском языкознании и новых урартских текстах, «Древний Восток», Ереван, № 5, с. 133–180. *(**Dyakonov I.** 1988, About Some Directions in Urartian Linguistics and New Urartian Texts, "Ancient East", Yerevan, № 5, p. 133–180) (in Russian).*

Иванов В. 1992, Корова, «Мифы народов мира», т. II, Москва, с. 550. *(**Ivanov V.** 1992, The Cow, "Myths of the World's Peoples", vol. II, Moscow, p. 550) (in Russian).*

Меликишвили Г. 1947, К вопросу о древнейшем очаге урартских племен, «Вестник древней истории», № 4, с. 21–29. *(**Melikishvili G**. 1947, About the Problem of the Ancient Furnace of the Urartian tribes, "Journal of Ancient History", № 4, p. 21–29) (in Russian).*

Меликишвили Г. 1948, Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племен, "Вестник древней истории", № 2, с. 37–48. *(**Melikishvili G.** 1948, Musasir and the Problem of the Ancient Furnace of the Urartian Tribes, "Journal of Ancient History", № 2, p. 37–48) (in Russian).*

Меликишвили Г. 1954, Наири-Урарту, Тбилиси, изд-во АН Грузинской СССР, с. 446. *(**Melikishvili G.** 1954, Nairi-Urartu, Tbilisi, Publishing House of the Academy of Sciences of the Georgian USSR, p. 446) (in Russian).*

Меликишвили Г. 1960, Урартские клинообразные надписи, Москва, изд-во Академии наук СССР, с. 462. ***(Melikishvili G.** 1960, Urartian Cuneiform Inscriptions, Moscow, Publishing House of the Academy of Sciences of USSR, p. 462) (in Russian).*

Пиотровский Б. 1959, Ванское царство (Урарту), Москва, изд-во восточной литературы, с. 285. ***(Piotrovsky B.** 1959, Kingdom of Van (Urartu), Moscow, Publishing House of Oriental Literature, p. 285) (in Russian).*

Сальвини М. 1983, Распространение влияния государства Урарту на Востоке, «Древний Восток», Ереван, № 4, с. 221–229. ***(Salvini M.** 1983, The Spread of the Influence of the State of Urartu in the East, "Ancient East", Yerevan, № 4, p. 221–229) (in Russian).*

Тревер К. 1953, Очерки по истории древней Армении (II в. до н.э. – IV в. н.э.), Москва-Ленинград, изд-во АН СССР, с. 293. ***(Trever K.** 1953, Essays on the History of Ancient Armenia (II century BC – IV century AD), Moscow-Leningrad, Publishing House of the Academy of Sciences of USSR, p. 293) (in Russian).*

Benedict W. 1961, The Urartian-Assyrian Inscription of Kelishin, "Journal of the American Oriental Society", vol. 81, № 4, p. 359–385.

Boehmer R. 1995, Muşaşir. B. Archäologisch, "Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie", Bd., 8.5./6. Lief., Berlin – New York, S. 446–450.

Calmeyer P. 1979, Zu den Eisen-Lanzenspitzen und der "Lanze des Ḫaldi", Bastam I, Berlin, Gebr. Mann Verlag, S. 183–192.

Friedrich J. 1932, Kleinasiatische Sprachdenkmäler, Berlin, Walter de Gruyter & Co., S. 156.

Friedrich J. 1936, Chalder oder Urartäer, "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Bd. 90, Leipzig, S. 60–82.

Friedrich J. 1940, Aus verschiedenen Keilschriftsprachen. 1–2, "Orientalia", NS, IX, S. 205–218.

Götze A. 1930, Zur Kelischin-Stele, "Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete", Bd. 39, Berlin-Leipzig, S. 99–128.

Grayson A. 1991, Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, vol. II, Toronto, University of Toronto Press, p. 355

Grayson A. 1996, Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, vol. III, Toronto, University of Toronto Press, p. 425.

Kessler K. 1995, Muşri I, Muşri II., M.I. (KUR Mu-uş-ri), "Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie", Bd., 8.5./6. Lief., S. 497.

König F. 1955/1957, Handbuch der chaldischen Inschriften, Craz, Bd. I, 80 S., Taf. 105, Bd. II, S. 275, Taf. 128.

Lehmann-Haupt C.F. 1910, Armenien einst und jetzt, Bd. I, Berlin, *B. Behr's Verlag,* S. 543.

Lehmann-Haupt C.F. 1921, Das urartäisch-chaldische Herrscherhaus, "Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete", Bd., 33, Berlin-Leipzig, S. 7–51.

Lehmann-Haupt C.F. 1926, Armenien einst und jetzt, Bd. II/1, Berlin-Leipzig, *B. Behrs Verlag*, S. 450.

Lehmann-Haupt C.F. 1931, Armenien einst und jetzt, Bd. II/2, Berlin-Leipzig, *B. Behrs Verlag,* S. 1067.

Lehmann-Haupt C.F. 1928/1935, Corus Inscriptionum, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter & Co., Bd. I, S. 54, Bd. II, S. 168.

Mayer W. 2013, Die assyrisch-urartäischen Bilinguen, Assyrien und Urarṯu II, Münster, Ugarit-Verlag, 156 S.

Radner K. 2012, Between a Rock and a Hard Place: Muṣaṣir, Kumme, Ukku and Subria – the buffer states between Assyria and Urarṯu, – Biainili-Urartu, The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007, "Acta Iranica" 51, Peeters, S. 243–264.

Rehm E. 2004, Hohe Türme und goldene Schilde-Tempel und Tempelschätze in Urartu, "Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft", № 136, S. 173–194.

Riemschneider M. 1963, Die urartäischen Gottheiten, "Orientalia" N.S., vol. 32, № 2, S. 148–169.

W. von Soden 1972, Akkadisches Handwörterbuch, Bd. II, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, S. 570–1064.

Salvini M. 1995, Muṣaṣir. A. Historisch., "Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie", Bd., 8.5./6. Lief., Berlin – New York.

Salvini M. 1995, Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 257.

Salvini M. 2014, Turmtempel, "Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie", Bd.14.3./4. Lief., S. 205–206.

Salvini M. 2008, Corpus dei testi urartei, vol. I, Roma, Istituto di Studi sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente, p. 653.

Salvini M. 2015, Urartu, Philologisch, "Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie", S. 389–394.

Sarre F. und **Herzfeld E.** 1910, Iranische Felsreliefs, Berlin, S. 277.

Stronach D. 2012, Urartu's Impact on Achaemenid and pre-Achaemenid Architecture in Iran.- Biainili-Urartu, The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007, "Acta Iranica" 51, Peeters, p. 309–320.

Wilhelm G. 1986, Urartu als Region der Keilschrift-Kultur, in: V. Haas (Hrsg), Das Reich Urartu. Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr., "Xenia", 17, Universitätsverlag Konstanz, p. 95–113.

ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒՆ ԻՇՊՈՒԻՆԻԻ ՄԻԱՆՁՆՅԱ ԵՎ ՄԵՆՈՒԱՅԻ ՀԵՏ ՀԱՄԱՏԵՂ ԳԱՀԱԿԱԼՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ՝ ԸՍՏ Կ.Ֆ. ԼԵՄԱՆ-ՀԱՈՒՊՏԻ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ

ՎԱՀԵ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Ամփոփում

Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտը, Վանի թագավորությունում Իշպուինիի (մ.թ.ա. մոտ 830–820 թթ. միանձնյա և մ.թ.ա. 820–810 թթ. Մենուայի հետ համատեղ) գահակալության տարիների իրողությունները վերականգնելիս, առանցքային հետազոտական խնդիր էր դիտարկում բիայնական պետականության՝ դեպի Մուծածիր ծավալման և Խալդի աստծո պաշտամունքի ձևավորման ու զարգացման հանգամանքը: Ըստ այդմ, հեղինակն Իշպուինիի գահակալության տարիներին կատարված իրողությունների վերականգնման մեկնակետ է ընտրում Խալդի աստծո պաշտամունքի տարածումը Վանի թագավորությունում: Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտը, Վանա միջնաբերդի արևելյան կողմի իր ընթերցած արձանագրությունը (Թավրիզյան դարպասներ) հիմք ընդունելով, գտնում է, որ այս արձանագրությունը կազմվել է դեռևս Իշպուինիի միանձնյա գահակալության ժամանակաշրջանում և համաժանակյա է Մուծածիրի տաճարի կառուցմանը: Ուշագրավ է, որ Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտը դեռևս բիայնագիտության արշալույսին քննարկել է նաև բիայնացիների Մուծածիրից սերելու հանգամանքը և հնդեվրոպախոս շերտի առկայությունն այնտեղ: Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտը կարծում է, որ Մուծածիրի տաճարի կառուցվածքն աղերսվում է պոնտական-պաֆլագոնիական ոճին, որն էլ իր հերթին առնչվում է անտիկ տաճարների ճարտարապետությունը: Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտի հետազոտությունները Վանի թագավորությունում Խալդի աստծո պաշտամունքի տարածման վերաբերյալ ներկայումս նույնպես արդիական են՝ առնվազն պաշտամունքի տարածման և վերափոխման տարբեր փուլերի ծիրում:

Բանալի բառեր՝ *Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտ, Ասորեստան, Բիայնիլի, Տուշպա, Արդինի-Մուծածիր, Խալդի աստված, երկլեզվյան արձանագրություն:*

БИАЙНИЛИ-УРАРТУ В ГОДЫ ЕДИНОЛИЧНОГО ПРАВЛЕНИЯ ИШПУИНИ, А В ДАЛЬНЕЙШЕМ И СОВМЕСТНОГО ЦАРСТВОВАНИЯ С МЕНУА, ПО ИССЛЕДОВАНИЯМ К.Ф. ЛЕМАНН-ГАУПТА

ВАГЕ САРКИСЯН

Резюме

При воссоздании реалий Ванского царства в период правления Ишпуини (единолично – около 830–820 гг. до н.э., совместно с Менуа – 820–810 гг. до н.э.), К.Ф. Леманн-Гаупт главной исследовательской проблемой Урартской государственности считал расширение территорий в направлени Мусасира, а также особенности формирования и развития культа бога Халди. Соответственно, воссоздавая историческую картину периода правления Ишпуини, в качестве исходной точки автор рассматривает распространение культа бога Халди в Ванском царстве. К.Ф. Леманн-Гаупт, основываясь на надписи на восточной стороне Ванской цитадели (Тебризские ворота), приходит к выводу, что данная надпись относится к периоду единоличного правления Ишпуини и строительства храма в Мусасире.

Примечательно, что К.Ф. Леманн-Гаупт, ещё на начальной стадии изучения урартологии, выдвинул точку зрения о происхождении биайнийцев из Мусасира и наличии там говорящей на индоевропейском языке прослойки. По мнению К.Ф. Леманн-Гаупта, архитектурный стиль храма Мусасира перекликается с понтийско-пафлагонским стилем, характерным для древних храмов. Исследования К.Ф. Леманн-Гаупта, посвященные распространению культа бога Халди в Ванском царстве, актуальны по сей день, по крайней мере, в плане распространения и трансформации культа на разных этапах.

Ключевые слова: *К.Ф. Леманн-Гаупт, Ассирия, Биайнили, Тушпа, Ардини-Мусасир, бог Халди, двуязычная надпись.*

KRISTINE KOSTIKYAN*

Head of the Department of Oriental Studies in Matenadaran, Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, Institute of Oriental Studies NAS RA, Professor of Yerevan State University (YSU), Russian-Armenian University (RAU)

kr.kostikyan@gmail.com

0000-0003-4421-7220

GOHAR MKHITARYAN

Senior researcher at Institute of Oriental Studies NAS RA, Assistant Professor of Yerevan State University (YSU)

goharmkhitaryan7@gmail.com

0000-0002-3494-6916

DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.45-62

THE CHRISTIANS OF SHAKĪ AND SHĪRVĀN IN THE 18TH – THE BEGINNING OF THE 19TH CENTURIES[1]

Abstract

The article is the continuation of the research published in the Bulletin of Oriental Studies, II, 2023[2] and starts from the period following the fall of the rule of the Safavid power over the region. It considers the state of the Christians of Eastern Transcaucasia in the given period, and the main causes leading to their intensified conversion to Islam. The main focus is on the economic incentives of their Islamization and particularly the poll-tax levied on the Christians in Shaki khanate from the times of Haji Chelebi Khan till the mid-nineteenth century already under the Russian Rule. The published and unpublished archive documents of the period show that the poll-tax named ‘abrishum-i din’ (in Persian), ‘din ipaki’ or ‘ipak dini’ (in Turkish) levied from the Christians of Shaki khanate was rather a heavy tax and in some cases was a reason for their

* *The article has been delivered on 14.07.23, reviewed on 21.07.23, accepted for publication on 30.08.2024.*

[1] This work was supported by the Science Committee of Ministry of Education, Science, Culture and Sport, Republic of Armenia, under Grant [21T-6A163].

[2] **Kostikyan, Stepanyan, Mkhitaryan** 2023, III–2, 41–65.

conversion to Islam. The Persian document represented in the article with its English translation and commentaries contains a forcible argument for this.

Keywords: *Christianity, Islam, Christians, Armenians, Udins, conversion, poll-tax-jizya.*

Introduction

The article examines the religious atmosphere in Shakī and Shīrvān regions of Eastern Transcaucasia, and the state of Christians there in the 18th century and the beginning of the 19th century, a period featured for the fall of the Safavid rule over the regions, intensified clashes and fights there because of the attacks of the North Caucasian tribes, as well as the struggle for predomination between the neighbouring empires of Russia, Ottoman Turkey, and Iran till its final annexation to Russia at the end of the first Russo-Persian war of 1804–1813.

The Church of Ałuank' (Caucasian Albania) and its subjects were to face political and economic hardships in the period because of the intensified religious intolerance, persecutions and heavy taxes imposed by the local khans, aimed at the stimulation of their conversion to Islam.

An empirical and comparative-historical analysis of the data and information of the contemporary historical sources provides a clear view of the social-economic and political realities affecting the situation of Christians in the region and leading to their mass conversion to Islam.

The Hardships of the Christians of Eastern Caucasus in the 18th Century

From the beginning of the 18th Century the Christians of Eastern Caucasus already forming a religious minority in the region and included in the eparchy of Shīrvān were facing many hardships. The decline and final fall of the Safavid rule over the region was in parallel with the frequent attacks of the North Caucasian tribes. According to Esayi Hasan Ǯalalian, the Catholicos of Ałuank', in 1712, 1716, 1720 and 1721 Lezgi groups led by Surkhāy, Shamkhāl, Ismī, Ḥājī Dāud attacked and robbed many Armenian villages in Shīrvān, killed and enslaved its inhabitants.[3]

A harder period for the Christians in Shīrvān province began after its Ottoman occupation in 1725. The religious intolerance of the Turkish occupants

---

[3] **Esayi Hasan J̌alaleanc'** 1868, 23–24.

was intensified because of the Russian expansionist policy towards the Caucasus and the pro-Russian orientation of the local Christians. The elders of 6 Armenian and Udin villages in their letter-petition of 1725 addressed to Russian Emperor Peter I, complained of forced adoption of Islam and massacre of the Armenian clergymen. They stated that many of the local Christians were obliged to conceal their faith.[4]

During the Lezgi attacks repeated in the same period, the villages of Shīrvān, Quba and Shakī were again robbed and, as stated by Martiros bishop of Meysari monastery, some Christian villages in Qarasov and Shakī were converted to Islam.[5]

The hardships of the Ottoman occupation led to an uprising of the Armenians of Shamākhī in August 1725, and the defeat of the Turkish army of 6000 soldiers sent to oppress it.[6] However, later Shamākhī was re-occupied by the Ottoman troops and the Armenians,[7] expelled from the town, joined Ṭahmāsp II Safavid and participated in his fights against Afghan and Ottoman occupants of Iran.[8]

Nādir's power over the regions in 1735–1743 was also featured for destructive effects. Many villages were destroyed during his attacks, Shamākhī was completely ruined, and its population was given a new place for habitation in Akhsu.[9] Armenians never conformed to this new place of habitation and even tried to get permission through the mediation of Catholicos Abraham Kretac‘i to return to their former town-place.[10] However, the efforts of the Catholicos to settle the problem were not successful.

---

[4] Armjano-russkie otnoshenija 1967, 264.

[5] Armjano-russkie otnoshenija 1967, 230–233.

[6] **Zulalyan** 1990, 207.

[7] It should be understood that in the late Medieval period till the late 19th century, due to belonging to the Church of Ałuank subordinated to the Armenian Catholicoses of Ējmiadzin and professing the faith of the Armenian Apostolic Church, all the Christians of Eastern Transcaucasia mostly were named Armenians, that is not without grounds, as religion was one the main attributes and determinants for ethnic identity among the Armenians (**Zak‘aryan** 2014, 7). Therefore with a rare exception, contemporary sources consider them Armenians. For the most detailed information about the ethnic and confessional processes in Caucasian Albania - Ałuank‘, see the latest book by A.H. Hakobyan (**Akopyan** 2022).

[8] A chronicle of the Carmelites in Persia I 1939, 581.

[9] **Arunova, Ashrafjan** 1958, 187.

[10] The Chronicle of Abraham of Crete 1999, 108–109.

Contemporary sources have recorded considerable decrease in the number of Christians in the khanates of the Eastern Caucasus in the second half of the 18th century. The period is marked for the worsening of religious atmosphere in the region. An unknown Georgian chronicler states that there were many Armenians and Georgians living under the rule of Ḥājī Chelebī, the khan of Shakī, and "they, however, preferred to hide their faith".[11]

S. Gmelin's evidence, concerning the number of Armenians in Shamākhī is that they were about 50 families, and there were five Armenian villages in the neighbourhood of the town.[12] Stepan Burnashev, Russian officer and agent in Transcaucasia in the 1780s gives the following valuable information about the number of Christians in the regions of Eastern Transcaucasia: about 2.000 Christian families were in Shamākhī khanate, 1.000 Christian families – in Shakī khanate, and 1.000 – in Derbend and the settlements around it.[13] At the end of the 18th century the number of the non-Muslim population of the khanates of the Eastern Caucasus increased as a result of migrations from the territory of Karabakh attacked by Persian troops of Aghā Muḥammad Shāh Qājār in 1795 and 1797. A. Serebrov, another Russian officer, mentions 62 Armenian villages in the province of Shakī.[14] Some of the Armenian villages of Shīrvān province are referred to in the description made by I. Drenyakin in 1796[15] who also mentions 40 Armenian families living in the town of Baku.[16]

Another outburst of persecutions of Christians in the Eastern Caucasus had followed the campaign of V. Zubov in 1796, as during the campaign the sympathy of local Christians towards the Russian Empire was evident. Afterwards a conflict between local Armenians and Muslim powers began. The events resulted in the migration of a considerable portion of the Armenian population of the Caspian regions in different directions.[17]

---

[11] **Melik'set'-Bek** 1955, 154. It should be understood here as many Armenians and Udins.

[12] **Gmelin** 1785, 96.

[13] **Burnashev** 1793, 7, 9, 10.

[14] **Serebrov** 1958, 180.

[15] **Drenjakin** 1958, 165–167.

[16] **Drenjakin** 1958, 168.

[17] **Mkhitaryan** 2022, 33.

However, there was still a considerable number of Christians in the region and, as stated in a letter addressed to general Rtiščev by general Tixanovsky in 1816, 'there was a sizable Armenian community and a religious hierarchy there.[18]

The Poll-tax (Jizya) and other Tributes Paid by Christians in Shakī and Shīrvān

The payment of poll-tax (jizya with its addition called tafāvut-i jizya – Pers. 'the difference of jizya'), an important component of the ẕimmī status given to all Christians under the Muslim rule, was at the same time a substantial fiscal and economic incentive for the conversion of Christians to Islam. The payment of jizya was compulsory for all ẕimmīs (Non-Muslim subjects) of the Ṣafavid State. This tax, very light during the rule of Shāh 'Abbās I, had increased in the 17th century,[19] reaching from about 1600 dīnārs to 2500 dīnārs or 1 misqāl (4.69 grams) in gold paid by each male adult.[20]

Tafāvut–i jizya levied on ẕimmī Armenians was the sum added to jizya after each census of the population as a result of money inflation. The size of this tax was counted and recorded in tax registers separately from jizya. These taxes (jizya and tafāvut-i jizya) formed an important portion of the Ṣafavid state budget, and sometimes the general sum of these taxes formed the major part of the total sum of taxes levied from some Christian villages.[21] Thus, the tax tafāvut-i jizya levied from the villages Dastakert and Golyazi of Syunik' in 1682 was 39.900 dinars (or 3 tuman, 9.900 dinars), which was the 2/3 of the sum of all taxes received from these villages.[22]

As stated by Esayi Hasan-Ǯalalian, the size of jizya and also other taxes increased at the beginning of the 18th century three times.[23] This hard tax paid for faith had often been a cause of conversion to Islam, and therefore Armenian Catholicoses sometimes paid the tax instead of their poor subjects. Tavernier who travelled much in the Armenian regions and also visited the Armenian Catholicos

[18] Russia and the Armenians of Transcaucasia 1998, 199.
[19] **Moreen** 2008.
[20] **Minorsky** 1943, 180.
[21] **Papazjan** 1972, 234–235.
[22] **Kostikyan** 2005, 312.
[23] **Esayi Hasan J̌alaleanc'** 1868, 14.

kept evidence of it.[24] Tournefort in his turn, states that in case of inability to pay jizya Armenians were enslaved or converted to Islam.[25]

The increased size of jizya should have stayed unchanged till the establishment of Nadir's rule over the regions. The size of jizya levied on the Christians of the region was regulated by Nādir shah's order issued at the request of Abraham Catholicos of Etchmiadzin in 1736: it was assigned in the size of three qurūsh[26] (about 2.000 dīnārs) from a family man and one and a half qurūsh (about 1.000 dīnārs) from a single man.[27] Nādir shah's rule over Eastern Transcaucasia was shattered already in 1738, after the uprising of the North Caucasian tribes and the unsuccessful campaign of Ibrāhīm Mīrzā, the viceroy of Āzarbāyjān (historical Atropatene of Iran), and it finally fell in 1743 during the revolt led by Ḥājī Chelebī, who later became the khan of Shakī, ruling till his death in 1754–1755.[28]

The socio-economic situation of the Armenians and other non-Muslim inhabitants of Shakī and Shīrvān became even worse in the khanates formed there in the second half of the 18th century. The taxes imposed on non-Muslims of the khanates were higher than those levied from the Muslims. They paid not only poll-tax for the faith (jizya), but also other tributes in order to be free from religious persecutions.[29]

S. Gmelin speaks about the cruelty of Fatḥ ʻAlī, the khan of Quba as regards the Armenians subject to him. An additional poll-tax of 2.40 roubles was imposed on Christians and another 1000 roubles were demanded for their monasteries during his visit.[30]

Jizya in Shakī khanate was paid in silk and consequently was named 'abrīshum-i dīn' (in Pers. Silk for faith) and 'din ipaki' or 'ipak dini' (in Turk. Silk

[24] **Tavernier** 1678, 11.

[25] **Tournefort** 1741, 301–302.

[26] 15 qurūsh (the silver money of the Ottoman Empire) was equal to one tūmān or 10.000 dīnārs (**Hovhannisyan** 1959, 141).

[27] Abraham of Crete 1999, 108–109.

[28] **Karīm Āqa Fātiḥ** 1384, 144.

[29] **Mkhitaryan** 2022, 31.

[30] **Gmelin** 1785, 96, 98.

for faith).[31] As stated by Sargis J̌alaleanc', 'the inhabitants of Nij had agreed to pay the double size of silk for their faith imposed by Ḥājī Chelebī in order to remain Christian.[32] However, as stated by Makar Barxudareanc' there were villages (Vantam, Kutkašen, Zargun, Bum, Xačmas, Batam, Vart'anlu, Ermanit, Muxanc', Oraban, Kyungut, Ptez, Kiš, Patar̄, Koxmu, Maləł) the inhabitants of which totally converted to Islam during the rule of this khan.[33] Most likely one of the main causes of their conversion was the named tax for faith.

It was expected that jizya, the poll-tax paid by the Christians living under the rule of the Muslim powers, should not be paid under the rule of Christian Russia. However, the facts considered below, show that the tax continued to be levied from the Christians of Shakī also after the annexation of the khanate to the Russian Empire till the mid-19th century. There is the petition of the Christian inhabitants of the same villages containing their complaints about the levy of the tax, named 'dīn ipaki' (silk for the faith), dated 1807.[34] General I. Gudovich, who was running the post of Commander in Chief of the Russian troops in the Caucasus in 1806–1808, addressed a letter to Ja'far Qulī Khan of Shakī in 1807 with the request and demand to stop the levy of the tax for faith from the Armenians of Shakī.[35] Nevertheless, as it is evident from the letter of Catholicos Ep'rem, Ja'far Qulī had explained in answer to Gudovich that it was not levied for the faith, and the latter did not insist on stopping the levy.[36] Later, Archbishop Hovhannes, the head of the Armenian eparchy in Georgia, addressed a petition to tzar Alexander I in 1809 with the request, stating that the followers of non-Christian faith paid less taxes in that khanate than the Christians...[37]

Ja'far Qulī, the khan of Shakī in 1806–1816, being at first the khan of Khoy, had opposed the enthronement of Fatḥ 'Alī Shāh, and therefore in 1799 the latter

---

[31] Both the names are mentioned in the documental sources of later periods: Matenadaran, Archive of Catholicosate, f. 1h, doc. 1526; f. 27, doc. 41; Prisoedinenie Vostochnoj Armenii k Rossii 1972, 429–430.

[32] S. J̌alaleanc' who had travelled in the region, was an eye-witness of the facts described in his travel-notes published in the mid-19th century (**J̌alaleanc'** 1858, 381).

[33] **Barxudareanc'** 1999, 147.

[34] Russia and the Armenians of Transcaucasia 1998, 162.

[35] Prisoedinenie Vostochnoj Armenii k Rossii 1972, 430–1,

[36] Prisoedinenie Vostochnoj Armenii k Rossii 1972, 534–535.

[37] Russia and the Armenians of Transcaucasia 1998, 171–172.

removed him from his post.[38] From the very beginning of the Russo-Persian war of 1804–1813 he was in Yerevan Khanate and passed over to the side of the Russians. The documentary sources show that since 1804 Ja'far Qulī Khan was in correspondence with the Russian commandership and cooperated with the Russian forces in Transcaucasia.[39] In December of 1806 he was appointed as khan of Shakī instead of the former khan Selim, who had betrayed Russia.[40] Ja'far Qulī had won the trust of General Gudovich, who put in a world for him before the Russian government for this appointment.[41] Thus, the khan who had earlier been a subject of Qājār Iran, made all efforts to look true in his service to Russia; he took part in the military operations of the Russian army and participated in the campaign to Nakhijevan during the long siege of Yerevan in 1807 by the Russian army of general I. Gudovich.[42]

Already in 1805 Selim, the former khan of Shakī, had agreed to pay a sum of 7.000 chervons[43] annually by the treaty of subjection concluded in Kurakchay between him and the Russian authorities in Transcaucasia. Ja'far Qulī had also the same obligation, but trying to show his utmost zeal in serving Russia, later in 1812 he overpaid with 2.000 chervons. So he paid 9.000 chervons instead of 7.000, and later the sum of 9.000 chervons was established as an annual tribute.[44] That was a rather big sum gathered from the subjects of the khanate.

A Persian document in the archive of the Catholicosate in the Matenadaran throws new light on the issue. This is the Persian oath-petition of the eight Islamized former Christian inhabitants of Nij and Vardashen villages of Shakī, addressed to Archbishop Hovhannes, the head of the Armenian eparchy in Georgia. The petitioners swore in the document that they and their ancestors had adopted Islam in order to be free from the 'abrīshum-i dīn' tax paid for faith, however it was levied on them, and they addressed their complaints on this account to Prince G. Orbeliani and Count I. Gudovich.[45] So, Ja'far Quli Khan of

[38] Russia and the Armenians of Transcaucasia 1998, 50.

[39] Akty, sobrannye Kavkazskoj archeograficheskoj komissiej (AKAK) 1868, 577, 583, 617, etc.

[40] AKAK 1869, 69.

[41] AKAK 1869, 271.

[42] AKAK 1869, 239–240.

[43] Chervon was a Russian coin in gold which in the first half of the 19th century had a weight equal to 3,47 grams of 24 carat gold and corresponded to the ducat of the Netherlands.

[44] AKAK 1873, 549–550.

[45] MM, AC, f. 1h, doc. 1526. See the document and its translation at the end of the article.

Shakī continued to levy the poll-tax for faith and made a trickery to escape any accusation for this by imposing it also on the Muslims of the villages. The Russian government, although aware of these circumstances, preferred to neglect the complaints of its subjects since it was a source of considerable income: the tax allowed the khan to collect rather a big sum of money from has subjects and pay it to the tzar.

Thus, Ja'far Qulī Khan did not stop the levy of that tax and, therefore, in 1814 300 inhabitants of the khanate went to Tiflis, to appeal to the Russian government in the Caucasus, expressing their complaints because of the despotism and tax extortion by the khan and ask for the tax remission. Soon they were surrounded by soldiers, and then 25 of them were sent to exile[46]. Pavel Chobanyan, the first scholar having researched this problem had discovered the role of Artemy of Ararat, an Armenian political figure in the 19th century Russia, who tried to help the poor people of the named villages and their representatives sent to exile[47]. He accomplished an investigation of the problem and wrote a detailed report on it, where it was stated that the tax for faith (din ipaki) was levied only on the Christian villages of Vardashen, Chalet and Nij of Shakī to the size of "60 batman or 1440 pounds (фунт[48])",[49] that was about 590 kg.

Batman was an Asian unit of weight, used in Russia since the 16th century. In the Caucasus its size varied from 12 to 20 pounds and 32 pounds in Georgia,[50] so 1 batman in the text was counted as equal to 24 pounds.

We have another clearer indication of the size of this tax imposed on each Christian family as to be about 8 kg of silk. According to Sargis Ǯalaleanc', a major portion of the inhabitants of Vardashen village had adopted Greek orthodoxy, the faith of Georgian Church, because of the oppressions of its greedy bishop.[51] Therefore, we find some information on the issue in the correspondence of the Georgian clergymen. Thus, archpriest of Tsinamzgvarova states the following in his report addressed to Metropolitan Theophilakt dated April 16, 1821: "Among other heavy taxes imposed on the Christians, subject to the Muslim rule

[46] **Č'obanyan** 1981, 134.

[47] **Č'obanyan** 1981, 134–136.

[48] Russian pound in the XVIII–XIX centuries was equal to 0,40951241 kg (Jenciklopedicheskij slovar' 1902, 882)

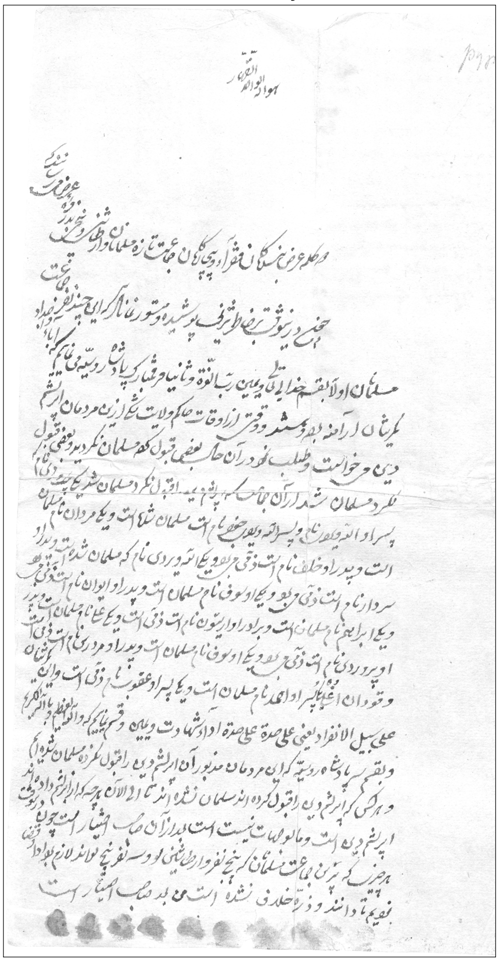
[49] Matenadaran, Archive of the Catholicosate, f. 27, doc. 41, p. 1.

[50] Jenciklopedicheskij slovar' 1891, 178.

[51] **Ǯalaleanc'** 1858, 379.

of the khan of Shakī, a special tribute, the so called ‘dina pak’ (a version of the Turkish ‘din ipaki’) was invented in order to eradicate the Christian religion. This tax was the greatest of all tributes and was paid only by the Christians for the permission to preserve their faith. Therefore, although having had sufficient property, many of the Christians were extremely impoverished, and at last unable to pay 20 pounds (about 8 kg) of silk for each family so they were converted to Mohammedanism. Under the contemporary Russian rule, the governor again started to levy this tax on Christians, like during the former Muslim rule”.[52] Thus, the statement above not only mentions the size of this heavy tax, and its destructing effects, but also the necessity to make efforts to stop the levy of this tax.

The conversion of the Christians to Islam in Shakī, Shīrvān and also other regions of Eastern Transcaucasia continued with great intensity throughout the whole 19th century not only because of jizya, but also as a result of other economic and political conditions. However, the discussion concerning that period is out of the scope of this article. That is why we have tried to bring just the statistics available for the end of the 19th century, concerning the number of the converted Armenians and Udins in the 18th–19th centuries: it was counted about 14.000[53] – 15.480 families,[54] and according to Łazar priest Hovsepyan – 100.000 persons.[55]



Maštoc**‘** Matenadaran, Archive of Catholicosate, f. 1h, doc. 1526**)**

[52] AKAK 1874, 408.

[53] **J̌alaleanc‘** 1858, 368:

[54] **Barxudareanc‘** 1999, 291–2:

[55] **Yovsep‘ean** 1905, 193. Ł. Yovsep‘ean was an ethnic Udin.

Description of the Document

The document is one of those written in the early period of the Russian rule in Transcaucasia, witnessing that Persia had still preserved its important role in Eastern Transcaucasia. Although the content of the document is the oath of some inhabitants of Vārṭāshin and Nīj, named there, confirming that they were Muslims, it is written in a usual manner of a petition having no particular addressee.

The script of the document is close to Nasta'liq with the elements of Shikaste, written by not a very skillful hand. The document is written on Russian laid blue paper with watermarks of letters read as: Я М П J

Beneath the text are 8 fingermarks

The Persian text

هو اله الواحد القهار

دو کلمه عرض بندکان فقرا و بیچارکان جماعت تازه مسلمانان وارطاشن و نیج

بذروهٔ عرض میرسانند که

چون درینوقت بر خاطر شریفت پوشیده و مستور نماناد که این چند نفر جماعت

مسلمانان اولاً بقسم خدایی تعالی و یمین رب العزة و ثانیا فرقمبارک پادشاه روسیه می نماییم که آباء و اجداد

کمترینان ارامنه بوده و هستند و وقتی از اوقات حاکم ولایت شکی ازین مردمان ابریشم

دین می خواست و طلب نموده در آن حال بعضی قبول کرده مسلمان نگردید و بعضی قبول

نکرد مسلمان شد از آن جماعت که ابریشم دین را قبول نکرد مسلمان شد یکی پروردین نام که

پسر او الله ویردی نام و پسر الله ویردی جعفر نام است مسلمان شده است و یکی مردان نام مسلمان

است و پدر او خلف نام است ذمی است ذمی می بود و یکی الله ویردی نام که مسلمان شده است و پدر او

سردار نام است ذمی می بود و یکی اوسوف نام مسلمان است و پدر او ایوان نام است ذمی می بود

و یکی ابراهیم نام مسلمان است و برادر او اریتون نام است ذمی است و یکی علی نام مسلمان است و پدر

او پروردین نام است ذمی می بود و یکی اوسوف نام مسلمان است و پدر او مردرس نام است ذمی است

و قودان اغلی یکی پسر او احمد نام مسلمان است و یکی پسر او عقوب نام ذمی است و این کمترینان

علی سبیل الانفراد یعنی علی حدة علی حدة اداء شهادت و یمین و قسم نماییم که والله العظیم و باالله الکریم

و بقسم سر پادشاه روسیه که این مردمان مزبور آن ابریشم دین را قبول نکرده مسلمان شده ایم

و هر کس که ابریشم دین را قبول کرده اند مسلمان نشده اند تا الی الآن هرچه که از ابریشم داده اند

ابریشم دین است و مالوجهات نیست است بعد از آن صاحب اختیار است چون درینوقت

هرچیزی که برین جماعت مسلمانان که پنج نفر وارطاشن بود و سه نفر نیج بودند لازم بود ادا و قضا

نمودیم تا دانند و ذره خلاف نشده است من بعد صاحب اختیار است

[Fingermarks]

[Reverse]

Հայոց հոգևոր ծայրագոյն կառավարիչ Յօհաննէս Սրբազան Արքեպի-սկոպոս

Բոլոր Նուխուայ հասարակութիւնս խնդրեմք, որ զայս ութն անձանց ՛ի հայոց տաճկացելոց է որ ի փակ դինի ոչ տան, զնոցա երդմնական թուղթն մատուցես պայծառափայլ կնեազ Օրբելեանին և Պայծառափայլ դրափ Գու-դովիչին:

Translation of the document

He is the God, the Unique and Almighty.

The short petition of this poor community of New Muslims of Vārṭāshin and Nīj

[They] bring to the notice of His Excellency so that the noble mind was aware that this group of few Muslims first swear in the name of the Most High and the Glorious, then in the name of the blessed Distinction of the monarch of Russia, that the fathers and ancestors of these most humble were and now [also] are Armenians. At a time the governor (ḥākim) of Shakī province (vilāyat) demanded abrīshum-i dīn from these people. Therefore, some of them agreed [to pay] and did not become Muslim, and some – rejected [to pay] and became Muslims: one [of the Muslims] was Parvardīn, whose son is Allahvirdī, and the son of the latter is Ja'far; another one is a certain Mardān, a Muslim, and his father Khalaf is and was a zimmī,[56] the other is Allahvirdī, who has become a Muslim and his father, named Sardār is and was a zimmī; also a certain Ūsūf is Muslim and his father Īvān was a zimmī; another one is Ibrāhīm, a Muslīm and his brother named Arītūn is a zimmī; a certain 'Alī is a Muslim, and his father Parvardīn was a zimmī; the other is Ūsūf, a Muslim and his father named Mardirus is a ẕimmī; Qūdānughlī's one son Aḥmad is a Muslim and another son 'Aqub is a ẕimmī. All of us separately, and one by one swear and asseverate by God, the Great and Compassionate, and by the king of Russia that the people named above have not accepted the abrīshum-i dīn and have become Muslims. Whoever has admitted the abrīshum-i dīn and has not become a Muslim. Whatever has been paid in abrīshum is abrīshum-i dīn and not mālujahāt. Thereafter, you are the

[56] Zimmī (obs.), a member of a protected community living in a Muslim country, i.e. a Jew, Christian, or Sabaean, who paid jizya for following their faith.

commander. So far we have done all that is necessary for this group of Muslims, who are 5 people of Vārṭāshin and 3 – of Nīj and received a judgment without any sign of false. Henceforth yours' is the power.

[Reverse]:

[In Armenian] Yohannes, the Right Reverend Archbishop, the high clerical Armenian leader

The whole community of Nuxi request that these eight persons have converted (become a 'Tajik') in order to avoid the payment of pak dini. Please hand their oath paper to His Excellency prince Orbeliani and His Excellency Count Gudovich.

Conclusions

Thus, the religious intolerance and persecutions of the Christians of Shakī and Shīrvān significantly increased in the 18th century after the collapse of the Safavid rule, and the pressure and force prevailed among the methods exercised to stimulate their conversion to Islam. There were also economic incentives applied by the local Muslim powers for this purpose and among them most effective proved to be the increased size of the poll-tax (jizya) paid in silk for faith and therefore named in the region 'abrishum-i din' (in Persian), 'din ipaki' or 'ipak dini' (in Turkish). This tax, levied from the times of Ḥājī Chelebī Khan of Shakī, was one of the reasons for the conversion of a number of Christian villages entirely to Islam. It continued to be paid also under the rule of the Russian Empire, in spite of the complaints of the local Christians and their religious leaders, bringing more hardships to them.

BIBLIOGRAPHY

Բարխուտարեանց Մ. 1999, Աղուանից երկիր եւ դրացիք, Արցախ, Երեւան, «Գանձասար» աստուածաբանական կենտրոն, 416 էջ: ***(Barxudareanc' M.*** *1999, Ałuanic' erkir ev drac'ik', Arc'ax, Erevan, "Ganjasar" astvacabanakan kentron, 416 ēj). The Country of Aghvank, Arc'ax, Erevan, 416 p.*

Եսայի Հասան Ջալալեանց 1868, Պատմութիւն Համառօտ Աղուանից երկրի, Երուսաղէմ ի տպարանի Առաքելական Աթոռոյ Ս. Յակովբեանց, 58 էջ: ***(Esayi Hasan J̌alaleanc'*** *1868, Patmut'iun Hamaṙot Ałuanic' erkri, Erusałem, tparan Aṙak'elakan At'oṙoy S. Hakovbeanc', 58 ēj). Short History of the Country of Ałuans, Jerusalem, 58 p.*

Զաքարյան Ս. 2014, Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցը, Հայոց ինքնության հարցեր, 2, Երեւան, «Լիմուշ», էջ 6–24: ***(Zak'aryan S.*** *2014, Hayoc' ink'nut'yan k'ristoneakan harac'uyc'ə, Hayoc' ink'nut'yan harc'er, 2, Erevan, "Limuš") The Christian Paradigm of Armenian Identity, Problems of Armenian Identity, 2, Erevan, 6–24.*

Զուլալյան Մ. 1990, Հայ ժողովրդի XIII–XVIII դարերի պատմության հարցերն ըստ եվրոպացի հեղինակների, Երեւան, ՀՀ ԳԱ հրատ., 367 էջ: ***Zulalyan M.*** *1990, Hay žołovrdi 13–18-rd dareri patmut'yan harc'ern əst evropac'i hełinakneri, Erevan, HH GA hrat., 367 ēǰ. (Issues of the History of Armenians in the 13th–18th Century according to European Authors), Erevan, pub. AS Arm. SSR, 367 p.*

Հովհաննիսյան Աշ. 1959, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գ. Բ, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 696 էջ: ***Hovhannisyan Ash.*** *1959, Drvagner hay azatagrakan mtk'i patmut'yan, g. B, Erevan, HSSR hrat., 696 ēǰ. (Sketches on the History of the Armenian Liberation Mind), Book II, Yerevan, pub. AS Arm. SSR. 696 p..*

Մաշտոցի Մատենադարան (ՄՄ), Կաթողիկոսական դիվան (ԿԴ), թղթ. 1ը, վավ. 1526, թղթ. 27, վավ. 41: *Maštoc'i Matenadaran, Kat'ołikosakan divan, t'łt'. 1ə, vav. 1526, t'łt'. 27, vav. 41. Maštoc' Matenadaran (MM), Archive of Catholicosate (AC), f. 1h, doc. 1526, f. 27, doc. 41.*

Մելիքսեթ-Բեկ Լ. 1934, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի յեվ հայերի մասին, հտ. Ա, Յերեվան, հրատ. Մելքոնյան ֆոնդի, 270 էջ: ***Melik'set'-Bek L.*** *1934, Vrac' ałbyurnerə Hayastani yev hayeri masin, Erevan, hrat. Melk'onyan fondi, 270 ēǰ. (Georgian Sources about Armenia and Armenians), vol. I, Yerevan, pub. Melk'onyan Foundation, 270 p.*

Յովսէփեան Ղ. 1905, Նուխուայ գաւառի մահմեդական հայերը, Լոյս պատկերազարդ օրացոյց հանդէս, (խմբ. Թոփչեան Ե.) Է, Թիֆլիս, էջ 192–200: ***Yovsep'ean Ł.*** *1905, Nuxuay gavaṙi mahmedakan hayerə, Luys Patkerazard orac'uyc' handes, xmb. T'op'č'yan E. E, Tiflis, ēǰ 192-200. (Muslim Armenians of Nukhi Province, Light Album-Calendar-Journal (ed. Topchyan E.), 7, pp. 192–200.*

Չոբանյան Պ. 1981, Վրացական ուղեգրությունները եւ նրանց տեղեկությունները հայերի մասին, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 200 էջ: ***Č'obanyan P.*** *1981, Vrac'akan ułegrut'yunnerə ev nranc' tełekut'yunnerə hayeri masin, Erevan, HSSH hrat., 200 ēǰ. (Georgian Travel Notes and their Information about Armenians), Yerevan, pub. AS Arm. SSR, 200 p.*

Ջալալեանց Ս. 1858, Ճանապարհորդութիւն 'ի Մեծն Հայաստան, Մասն Բ, Տփխիս, Տպ. Ներսիսեան Հոգեւոր Հայոց Ճեմարանի, 517 էջ: ***J̌alaleanc' S.*** *1858, Čanaparhordut'yun 'i Mecn Hayastan, Tp'xis, tparan Nersisean Hogevor čemarani, 517 ēǰ . (Travel to Great Armenia), Part II, Tp'xis, pub. Nersisyan Theological Armenian Seminary, 517 p.*

Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК). 1868, т. II, Тифлис, изд. Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 1238 с. *Akty, sobrannye Kavkazskoj arheograficheskoj komissiej (AKAK) (Acts Collected by Caucasian Archeographic Committee). 1868, t. II, Tiflis, izd. Tip. Glavnogo Upravlenija Namestnika Kavkazskogo, 1238 s.*

АКАК. 1869, т. III, Тифлис, изд. Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 767 с. *AKAK. 1869, t. III, Tiflis, izd. Tip. Glavnogo Upravlenija Namestnika Kavkazskogo, 767 s.*

АКАК. 1873, т. V, Тифлис, изд. Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 1187 с. *AKAK. 1873, t. V, Tiflis, izd. Tip. Glavnogo Upravlenija Namestnika Kavkazskogo, 1187 s.*

АКАК 1874, т. VI, ч. I, Тифлис, изд. Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 957 с. *AKAK. 1874, t. II, Tiflis, izd. Tip. Glavnogo Upravlenija Namestnika Kavkazskogo, 957 s.*

Акопян А.А. 2022, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, второе, переработанное издание, Ереван, изд-во «Гитутюн» НАН РА, 304 с. Akopyan A.A. 2022, *Albanija-Aluank v greko-latinskih i drevnearmjanskih istochnikah, (Albanya-Aluank in Greek, Latin and Old Armenian Sources) vtoroe, pererabotannoe izdanie, Erevan, pub, «Gitutjun» NAS RA, 304 s.*

Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века 1967, т. 2, ч. II, сост. П. Арутюнян, С.А. Тер-Авакимова, Ереван, изд-во АН Арм. ССР, 420 с. *Armjano-russkie otnoshenija v pervoj treti XVIII veka (Armenian-Russian Relations in the First Thirty Years of the 18th Century) 1967, t. 2, ch. II, sost. P. Arutjunyan, S. A. Ter-Avakimova, Erevan, pub. AS Arm. SSR, 420 p.*

Арунова М.Р., Ашрафян К.З. 1958, Государство Надир шаха Афшара, Москва, изд-во восточной литературы, 284 с. ***Arunova M.R., Ashrafyan K.Z.*** *1958, Gosudarstvo Nadir shaha Afshara, Moskva (The State of Nadir Shah Afshar), pub. Vostochnaja literatura, 284 p.*

Бурнашев С. 1793, Описаніе адребижанскихъ областей въ Персіи и ихъ политическаго состоянія, Курск, Типографія Курскаго приказа общественнаго призренія, 28 с. ***Burnashev S.*** *1793, Opisanie adrebizhanskih oblastej v Persii i ih politicheskago sostojanija (Description of the Azerbayjani Regions of Persia and Their Political State), Kursk, Tipografija Kurskago prikaza obshhestvennago prizrenija, 28 s.*

Гмелин С. 1785, Путешествие по России для исследования трех царств естества, ч. 3, С. Петербург. Иждивением Императорской АН, 336 с. ***Gmelin S.*** *1785, Puteshestvie po Rossii dlja issledovanija treh carstv estestva (Travels in Russia for the Investigation of the Three Kingdoms of Nature), ch. 3, S. Peterburg. Izhdiveniem Imperatorskoj AS, 336 s.*

Дренякин И. 1958, Описание Ширвана 1796 г., История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв., Москва, изд-во восточной литературы, 1958, с. 157–172. ***Drenjakin I.*** *1958, Opisanie Shirvana 1796 g., Istorija, geografija i jetnografija Dagestana XVIII–XIX vv. (Description of Shirvan in 1796, History, Geography and Ethnography of Dagestan in the 18th-19th Centuries), Moskva, pub. Vostochnaja literatura, 1958, pp. 157–172.*

Мхитарян Г. 2022, Армяне в этноландшафте Восточного Закавказья во второй половине XVIII века. История, археология и этнография Кавказа, т. 18, № 1, 26–38. ***Mkhitaryan G.*** *Armyane v etnolandshafte Vostochnogo Zakavkazya vo vtoroy polovine XVIII veka (Armenians in The Ethnic Landscape of East Transcaucasia in the Second Half of the 18th Century). History, Archaeology and Ethnography of the Caucasus. V. 18. № 1. 2022, pp. 26–38.*

Папазян А. 1972, Аграрные отношения в Восточной Армении в XVI–XVII веках, Ереван, изд-во АН Арм. ССР, 302 с. ***Papazjan A.*** *1972, Agrarnye otnoshenija v Vostochnoj Armenii v XVI–XVII vekah (Agrarian Relations in Eastern Armenia in the 16th–17th Centuries), Erevan, pub. AS Arm. SSR, 302 p.*

Присоединение Восточной Армении к России 1972, ред. Ц. Агаян, т. I, Ереван, изд-во АН Арм. ССР, 715 с. *Prisoedinenie Vostochnoj Armenii k Rossii 1972 (Annexation of Eastern Armenia to Russia), ed. C. Agayan, v. I, Erevan, pub. AS Arm. SSR, 715 p.*

Серебров А. 1958, Историко-этнографическое описание Дагестана, 1796, История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв., Москва, изд-во восточной литературы, 1958, с. 173–196. *Serebrov A. 1958, Istoriko-jetnograficheskoe opisanie Dagestana (Historico-Ethnographical Descriptionn of Daghestan), 1796, Istorija, geografija i jetnografija Dagestana XVIII–XIX vv. (History, Archaeology and Ethnography of Daghestan in 18th-19th Centuries), Moskva, pub. of Vostochnaja literatura, 1958, pp. 173–196.*

Энциклопедический словарь 1891, том III, изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, С. Петербург, типография Акц. Общ/ Брокгауз-Ефрон, 484 с. *Jenciklopedicheskij slovar' (Encyclopedic Dictionary) 1891, tom III, pub. F.A. Brokgauz, I.A. Efron, S. Peterburg, tipografija Akc. Obshh/ Brokgauz-Efron, 484 p.*

Энциклопедический словарь 1902, том XXXVIА, изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, С. Петербург, типография Акц. Общ/ Брокгауз-Ефрон, 958 с. *Jenciklopedicheskij slovar' (Encyclopedic Dictionary) 1891, tom III, pub. F.A. Brokgauz, I.A. Efron, S. Peterburg, tipografija Akc. Obshh/ Brokgauz-Efron, 484 p.*

The Chronicle of Abraham of Crete, Annotated Translation from the Critical Text with Introduction and Commentary by G. A. Bournoutian. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1999, 190 p.

A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the 17th and 18th Centuries, 1939, vol. I, London, Eyre & Spottiswoode, 720 p.

Karīm Āqa Fātiḥ 1384, ‘Tārīkh-i khanāt-i Shakī’, *Si risālah dar bāra-i Qafqāz*, muqaddamah, taṣḥīḥ va yāddāshtha Ḥusayn Aḥmadī, Tihrān: Mū‘assasah-i muṭāli‘āt-i tārīkh-i mu‘āṣir-i Īrān, pp. 131–151.

Kostikyan K. 2005, Persian Documents of the Matenadaran: Decrees, vol. III, Yerevan: Zangak 97, 728 p.

Minorsky V. 1943, A Manual of Ṣafavid Administration. Cambridge: GMS, 348 p.

Moreen V. ‘Jezya’. *Encyclopedia Iranica, vol. XIV* , pp. 643–645, 2008: available online at http://www.iranicaonline.org/articles/jezya (accessed on December 20, 2022).

Russia and the Armenians of Transcaucasia, 1797–1889. A Documentary Record, Annotated Translation and Commentary by G. A. Bournoutian, Mazda Publishers, 1998.

Tavernier, *The Six Voyages* = The Six Voyages of John Baptista Tavernier, a Noble Man of France Now Living, through Turks to Persia and East Indies Finished in the Year 1670 Giving an Account of the State of those Countries, made English by J. P. London, Printed for R. L. and M. P., 1678.

Tournefort, Joseph Pitton de, A Voyage into the Levant Performed by Command of the Late French King…, 3 vols., London, printed for Midwinter, D. Brown, A. Bell… M.DCC. XVIII, 1741.

ՇԱՔԻԻ ԵՎ ՇԻՐՎԱՆԻ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆԵՐԸ ԺԸ–ԺԹ ԴԱՐԻ ՍԿԶԲԻՆ

ՔՐԻՍՏԻՆԵ ԿՈՍՏԻԿՅԱՆ, ԳՈՀԱՐ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

Ամփոփում

Քրիստոնյաների մահմեդականացումը Արևելյան Այսրկովկասում, սկսված լինելով դեռևս արաբական տիրապետության ժամանակաշրջանից և անդադար նոսրացնելով այնտեղի քրիստոնյաների շարքերը, Սեֆյան տիրապետության պայմաններում շարունակվում էր հիմնականում սոցիալ-տնտեսական գործոնների դրդմամբ, ինչպես նաև խրախուսման միջոցով: Այնուամենայնիվ, նրանց տրված զիմմիի կարգավիճակը Սեֆյան պետության մեջ ապահովում էր նաև բռնի դավանափոխությունից որոշ պաշտպանվածություն:

Սեֆյան տիրապետության ներքո Շաքիի ու Շիրվանի երկրամասերում ապրող շուրջ 100.000 հայ և ուդի քրիստոնյաները ԺԸ դարի սկզբին հայտնվեցին դժվարին կացության մեջ՝ իրանական պետության թուլացման և դրա հետ կապված հյուսիս-կովկասյան լեռնականների հաճախացած ասպատակությունների, օսմանյան զորքերի արշավանքի, նաև՝ հետագայում այդ տարածքում ձևավորված խանություններում ուժգնացած կրոնական հալածանքների հետևանքով: Մահմեդական իշխանության ներքո տարածաշրջանում քրիստոնյաների դավանափոխության խթան էր նրանցից գանձվող գլխահարկը՝ ջիզյան, որի չափը ԺԸ դարի սկզբից շարունակաբար աճելով՝ խանական շրջանում մեծ չափերի է հասնում: Այս հարկը Շաքիի խանությունում յուրաքանչյուր չափահաս տղամարդուց գանձվելով շուրջ 8 կգ մետաքսի չափով՝ հայտնի էր պարսկերեն «աբրիշում-ե դին» կամ թուրքերեն՝ «իփաք դինի» կամ «դին իփաքի» անվանումներով: Նույնիսկ Ռուսաստանի տիրապետության տակ անցնելուց հետո՝ մինչև ԺԹ դարի կեսերը, այդ ծանր հարկը գանձվում էր Շաքիի խանության Ճալեթ, Նիժ և Վարդաշեն գյուղերի քրիստոնյաներից ու մահմեդականացած բնակիչներից, չնայած նրանց բողոքներին և ընդվզմանը: Նման պայմաններում հայերի և ուդիների մահմեդականացումը ԺԸ դարում լայն թափ է հավաքում ու շարունակվում ողջ ԺԹ դարի առաջին կեսի ընթացքում՝ հանգեցնելով տարածաշրջանի էթնո-դավանական պատկերի ձևափոխմանը:

Բանալի բառեր՝ *քրիստոնեություն, իսլամ, քրիստոնյաներ, հայեր, ուդիներ, դավանափոխություն, գլխահարկ-ջիզյա:*

ХРИСТИАНЕ ШАКИ И ШИРВАНА В XVIII – НАЧАЛЕ XIX ВЕКА

КРИСТИНЕ КОСТИКЯН, ГОАР МХИТАРЯН

Резюме

Исламизация христиан в Восточном Закавказье, предпринятая еще со времен арабского владычества и беспрерывно разрежавшая ряды христиан в регионе, продолжалась и в период Сефевидской власти, в основном, в силу ряда социально-экономических факторов, а также путем поощрения. Статус зимми, предоставленный христианам в Сефевидском государстве, всё же обеспечивал им некоторую защищенность от принудительного вероотступничества.

В начале XVIII века около 100.000 армян и удин-христиан, живших в областях Шаки и Ширван, оказались в труднейшем положении вследствие ослабления иранского государства и связанного с этим учащения набегов северо-кавказских племен, вторжения османских войск, а также усилившегося позднее религиозного гнета на территориях образованных там ханств. Одним из стимулов исламизации христиан являлась джизья, которая с начала XVIII века продолжала расти и в период ханств достигла больших размеров. В Шекинском ханстве эта подать, взимаемая в размере 8 кг шёлка с каждого совершеннолетнего мужчины, была известна под персидским названием «абришом-и дин» или турецким вариантом «ипак дини» или «дин ипаки». Эта тяжелая подать до середины XIX века взималась с христианского и исламизированного населения сёл Чалет, Ниж и Варташен ханства Шаки и после перехода региона под власть России несмотря на жалобы и недовольство населения.

В вышеописанных условиях исламизация армян и удин достигла огромных масштабов и продолжалась в первой половине XIX века, что привело к изменению этноконфессиональной ситуации в регионе.

Ключевые слова: *христианство, ислам, христиане, армяне, удины, вероотступничество, подушная подать-джизья.*

KNAR HARUTYUNYAN*
Researcher
Matenadaran, Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts
knarbanaser@gmail.com
0000-0003-0457-4020
TATEVIK MANUKYAN
PhD in Philology, Senior Researcher
Matenadaran, Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts
tatevm0505@gmail.com
0000-0002-5591-8420
DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.63-80

ARMENIAN MANUSCRIPT-RELATED ARTICLES IN THE PAGES OF THE “BAZMAVEP” IN THE 19th CENTURY[1]

Abstract

In the 19th century, publication of the descriptions and studies of Armenian manuscripts began through the manuscript catalogues and the publication of articles in Armenian periodicals. The lengthiest Armenian periodical the “Bazmavep” (Venice, since 1843) also dedicated considerable space to the presentation of Armenian manuscripts.

The early articles of the 19th century by authors Garegin Zarbhanalyan and Ghevond Alishan signify the role of Armenian manuscripts in Armenian culture and history, speak about the significance of their preservation and presentation in the journals. Later articles by Barsegh Sargisyan present the select manuscripts from the Mekhitarist Congregation. In the 19th century the “Bazmavep” served as a primary vehicle for the popularization of the Mekhitarist Congregation’s manuscripts. Additionally, the “Bazmavep” not only facilitated the circulation of scholarly information about the manuscripts of the Mekhitarist Congregation but also presented manuscripts from the Royal Library of Berlin. The “Bazmavep”

* *The article has been delivered on 12.04.24, reviewed on 25.04.24 accepted for publication on 30.08.2024.*

[1] The work was supported by the Science Committee of RA, within the framework of the research project № 21T-6A277.

played a significant role in the dissemination of scholarly discourse by directly responding to articles from other Armenological journals or simply reprinting information about Armenian manuscripts published elsewhere.

For contemporary scholars, these articles serve the enrichment of understanding the dissemination of scholarly discourse on the Armenian manuscripts in the 19th century. Furthermore, they offer valuable information about the locations of manuscripts at specific times, and shed light on incomplete or unreleased initiatives related to manuscripts.

Keywords: *the "Bazmavep", Armenian manuscripts, Armenian periodicals, descriptions of manuscripts, Ghevond Alishan, analysis of articles, the Mekhitarist Congregation.*

Introduction

The scholarly endeavor of publishing descriptions of the Armenian manuscripts housed in various locations, through manuscript catalogues, commenced in the 19th century. Presently, catalogues detailing the Armenian manuscripts from nearly all major collections have been compiled,[2] forming indispensable resources for any scholarly pursuit pertaining to the Armenian manuscripts or their utilization as source material.

Furthermore, alongside manuscript catalogues, information regarding Armenian manuscripts and their descriptions found publication within the pages of the Armenian press since the 19th century. These publications encompassed both comprehensive collections and individual manuscripts held by private individuals or institutions. Despite variations in volume and detail, those materials retain significance for contemporary researchers engaged in the Armenian manuscript studies. They serve not only as valuable resources but also aid in assessing the contributions of specific periodicals to the dissemination of the Armenian manuscripts within the historical context.

The lengthiest Armenian periodical the "Bazmavep" (Venice, since 1843)[3] also dedicated considerable space to the presentation of Armenian manuscripts.

---

[2] **Coulie** 2021. For Digitalized Armenian Manuscript Catalogues See http://serials.flib.sci.am/matenagitutyun/test/index.html.

[3] You can find digitalized copies of all issues here: https://tert.nla.am/mamul/Bazmavep/Table.html.

Objectives and Methodology

The enduring activity of the "Bazmavep" has been subject to evaluation within Armenian press history and Armenology.[4] While the previous studies have acknowledged the publication of the Armenian literature, manuscripts, and texts in the "Bazmavep," a comprehensive examination focused on Armenian manuscripts within the journal's pages has been lacking. Moreover, articles on manuscripts have frequently been subsumed within broader discussions of medieval authors or texts.

Given the extensive publication span of the "Bazmavep" from 1843 to the present, it is impractical to encompass all manuscript-related articles within a single study. Therefore, a segmented chronological approach has been adopted for the analysis.

This article aims to present and analyze the articles related to the Armenian manuscripts published in the 19th-century issues of the "Bazmavep" (1843–1900). Through this endeavor, we seek to comprehend the value of those articles and, subsequently, the role of the "Bazmavep" in promulgating knowledge about Armenian manuscripts during this period. This examination holds significance not only for the historiography of the Armenian periodicals, but also for the Armenian manuscript studies and for different scholars working with Armenian manuscripts.

To achieve these objectives:

a. all articles related to manuscripts from the 19th-century issues of the "Bazmavep" have been extracted and analyzed. b. efforts have been made to evaluate the circumstances, motivations, and the relevance, underlying their publication. c.the enduring and contemporary significance of those articles have been determined, their value both at the time of publication and in contemporary Armenological Studies have been highlighted.

Articles about the Armenian Manuscripts

The first mention of Armenian manuscripts (page of manuscript) in the "Bazmavep" can be considered likely as «Լևոն Ե. և իր հրովարտակը» ("Levon

[4] **Galemqearean** 1893, 60–78, **Sargisean** 1905, **Tshanashyan** 1947, **Bardakjian** 1976, **Ter-Nersesean** 1994, 9–22, **Chemchemian** 1994, 49–66, **Shtikyan** 1993, 72–81, **Eartəmean** 2000, **Hakobyan** 1993, 192–195, **Zeqiyan** 1995, 103–110, **Shtikyan** 2006, 62–71, **Khacahtryan** 2012, **Khacahtryan** 2019, etc.

V and his edict") published in 1847 (Bazmavep, 1847, 6, pp. 92–94).[5] The article, lacking authorship attribution, presents an account of the edict made by King Levon V of Cilicia and includes the text of the edict. The article provides no indication of the edict's location. It offers only concise details about Levon V, alongside the descriptions of the edict's style and appearance: "The edict is written in clear bolorgir on parchment three inches long, 23 lines in all...". Only from a letter penned by Ghevond Alishan, it becomes evident that this edict was seen in Rome by father Ephrem Kamsarakan (Gamazean), who subsequently transcribed and send it to G. Alishan.[6] Furthermore, in a letter addressed to father Nerses Sarkisian dated 26 February 1847, Alishan reveals that this information "now is published in Bazmavep".[7]

The first full article on the Armenian manuscripts in the "Bazmavep" is «Մեր ազգին հին ձեռագրացը վրայ համառօտ տեղեկութիւն»[8] ("Brief information about our nation's old manuscripts"), published in 1847, in the 14th issue by Garegin Zarbhanalyan (pp. 200–204). This article served as an introductory step towards subsequent manuscript-related articles. G. Zarbhanalyan outlined the reasons behind the scarcity of Armenian manuscripts, providing historical excerpts detailing their loss or destruction. Additionally, he highlighted the renewed significance of manuscripts, noting their collections in various centers such as Etchmiadzin, Jerusalem, Venice, Vienna, Mush, Moscow, and European libraries.

In the third issue of the following year, 1848, Ghevond Alishan featured an article titled «Մարաշու վանքին Դատաստանագիրքը» ("The Lawcode of the Monastery in Marash")[9] (pp. 40-44), and informed about the publication of this manuscript in the issue 63 of "Hayastan" newspaper. Alishan elucidated that the «Օրինաց գիրք» ("Book of Laws") by Nerses Lambronatsi and the "Datastanagirk'" ("Lawcode") by Mkhitar Gosh had been mistakenly conflated in this article due to incomplete manuscripts.[10] He meticulously introduced the

[5] The pages of the articles or pages of citations from articles are given in parentheses immediately after the citation.

[6] **Alishan** 2020, 52–54, Letter 52, p. 53.

[7] **Alishan** 2020, 53.

[8] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1847%2813%29_ocr.pdf.

[9] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1848%283%29_ocr.pdf.

[10] There is a mention about this text in one of the letters of Gh. Alishan, dated February 4, 1848, written to f. Nerses Sargisean: **Alishan** 2020, 78, Letter 68.

preface and the colophon, highlighted instances of erroneous rewriting in the Marash manuscript, and disclosed the whereabouts of the "Datastanagirk'" housed in the Mekhitarist Congregation. Alishan underscored the importance of such publications of ancient texts, recommending to consult such articles to resolve similar issues: "For now, we are hearing from various quarters about organisations that are planning or have promised to publish old books. That is a very good will, but it is necessary that only the best and true examples are chosen. So for this we ask you to let us know about the chosen example", and "We ask to acquaint us with the newly discovered manuscripts..." (p. 44).

This marks the inaugural instance within "Bazmavep" where reference is made to the news published in another Armenian periodical, concerning the Armenian manuscript. As will be elucidated further, among other diverse topics, this approach of monitoring the Armenian press and engaging with articles and publications pertaining to Armenian manuscripts, would subsequently become ingrained in the "Bazmavep"'s editorial policy and persist under various editors.

Issue 8 of the same year (pp. 117–122) features an article by Gh. Alishan, dedicated to the Armenian manuscript «Յաղագս ինքնագիր և նախագաղափար օրինակի գրոցն Դատաստանի Մխիթարայ Գօշի» ("About the autograph and original example of the manuscript of Lawcode by Mekhitar Gosh") written in 1184 and kept in the Mekhitarist Congregation in Venice.[11] Its primary aim is to mention that the manuscript was written by Mekhitar Gosh himself. Alishan also compares the text with the oldest of the six extant copies housed in the Congregation's library, presenting the colophons and forewords as well.

Setting aside the contention regarding the authenticity of the manuscript as an autograph, a matter later disputed,[12] this article stands as the first comprehensive exposition focused on a manuscript held within the monastery's confines, encompassing detailed sections delineating its physical attributes: sizes, amount of pages, and condition: "…let's give a brief description of the manuscript. It is 20 and a half centimetres long, 13 and a half centimetres wide, 7 centimetres thick, and has 630 pages (315 sheets of paper). The paper is made of cotton, yellowed by the passage of time, "Letters are ancient bolorgir… there is also a title shxagir… and yerkatagir" (pp. 118–119).

[11] The Article does not mention the Manuscript Number, but we have identified it as Manuscript Number 1237 from the Mekhitarist Congregation. **Chemchemian** 1996, 325–332.

[12] **Yovhannesian** 1960, 266–273. **Mekhitar Gosh** 1975, **Mekhitar Gosh** 1880, 111–112.

Subsequently, the “Bazmavep” disseminates information about the manuscript to both the scholarly and lay communities. It is noteworthy that the comprehensive manuscript catalogue containing the description of this particular manuscript was not published until 1996,[13]owing to various circumstances.

Moreover, the significance of Gh. Alishan's evaluation of manuscripts cannot be understated, as it serves to draw special attention from readers towards such medieval manuscripts: “The good ones in manuscripts are either works by famous authors or rare works or something very old... but the best is the autograph or the original manuscript, which is like a corrector for those written from it” (p. 117).

In the 10th issue of 1848 Gh. Alishan published another article about this manuscript under the title «Ձեռագիր Մխիթարայ Գօշի»[14] (“The manuscript of Mkhitar Gosh”) with a picture of a page from the manuscript.

Indeed, this marks the initial instance of featuring a manuscript image within the pages of the “Bazmavep.” Concurrently, the period saw the inclusion of articles, columns about medieval authors or texts, excerpts from medieval texts in the «Ազգային մատենագրութիւն» (“National Literature”), a section of the “Bazmavep” (such as «Յովհաննէս սարկաւագ վարդապետ», 1847, number 11, «Իմաստութիւն Դաւթի Քերթողի», 1848, number 10, «Պունիաթ Սեբաստացի բժշկի խրատներ», 1849, number 11, «Բան խրատական եւ պիտանի յՈսկիփորիկ գրոց», 1863, n. 3, etc.), in which medieval manuscripts were not yet presented as a source but only emphasized the text or the author.

In 1867, the December issue of the “Bazmavep” contained an article titled «Մեր նախնեաց ձեռուընիս հասած ձիաբուծութեան երկու գրուածքներ»[15] (Two writings on horse breeding by our ancestors, pp. 354–359). While the excerpts from the «Գրաստուն բժշկարան» (Medical book for horses) and «Վաստակոց գրքից» (Girq Vastakoc’) related to horses were provided, the specific manuscript numbers were omitted. It only mentioned the manuscripts: “The first is clearly written on parchment, unfortunately there are missing sheets at the front and back. The second is a part of the well-known Book Vastakoc” (p. 354). However, the publication of these materials was considered significant for the time, being among the first of their kind. This importance was underscored by

---

[13] **Chemchemian** 1996.

[14] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1848%2810%29_ocr.pdf.

[15] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1867%2812%29_ocr.pdf.

the author "Until that happy day arrives when the contents of the ancient writings will be awakened from their deep slumber in the libraries, fully brought to light in beautiful print, and freed from the inescapable danger of being lost or corrupted, we shall not hesitate to publish from time to time the most interesting of the ancient writings in our possession" (p. 354).

In issue 43, 1884, of the "Bazmavep" a half-page notice titled «Հին բժշկարան Գագկայ թագաւորի»[16] (Ancient Medicine Book of King Gagik) is featured. This brief information highlights a parchment manuscript from 1294, housed in the library of the Mekhitarist Congregation in Venice, detailing the Medicine book of King Gagik, Mkhitar Heratsi's Medicine book, and a pharmacopeia. Now this manuscript is Number 1281[17] of Venice Congregation.

In 1886, the 44th issue of the "Bazmavep" published the «Ցուցակ Պեռլինի արքայական Մատենադարանի հայ ձեռագրաց»[18] (Catalogue of Armenian Manuscripts of the Royal Matenadaran of Berlin), a brief description of 94 Armenian manuscripts held in the Royal Library in Berlin. Compiled by Nikoghayos Karamyants at the request of Ghevond Alishan, this publication was remarkable for its coverage of manuscripts outside the collection of the Mekhitarist Congregation and its description of almost a hundred manuscripts, which had not been previously published elsewhere, even in foreign language sources.[19] In fact, with this edition the "Bazmavep" becomes the first to present and publish descriptions of Armenian manuscripts kept in one of the famous European libraries. For a duration of two years following its publication, the "Bazmavep" remained an exclusive source for such descriptions. Subsequently, in 1888, these descriptions were consolidated and released as a separate book.[20]

In 1891, the February issue of the "Bazmavep" with the article «Ցուցակ հայերէն գրչագրաց Մատենադարանի ուխտին Մխիթարայ ի Սուրբ Ղազար Վենետկոյ»[21] (Catalogue of the Armenian manuscripts in Matenadaran of the Mekhitarist Congregation in S. Lazzaro Venice) initiated the presentation of manuscripts from the Library of the Mekhitarist Congregation of Venice according

[16] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1884g_ocr.pdf.

[17] **Chemchemian** 1998, 709–722.

[18] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1886g_ocr.pdf.

[19] **Coulie** 2021, 67–70.

[20] **Karamianz** 1888. http://serials.flib.sci.am/matenagitutyun/verzeichnissder1888/book/index.html#page/1/mode/2up.

[21] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1891%282%29_ocr.pdf.

to a certain principle. Those publications demonstrate the "Bazmavep's" evolving role in the dissemination of information about the Armenian manuscripts kept in the Congregation: "We hope that the list of Armenian manuscripts of the Mekhitarists' library, which we are beginning to publish, will be greatly appreciated and accepted not only by national, but also Western foreign philologists" (p. 33). These descriptions were continuously published in the March, April, May, and August issues.[22]

The catalogues of the Armenian manuscripts from Etchmiadzin,[23] the Lazarev Institute of Orinetal Languages in Moscow,[24] and Royal Library of Berlin[25] had already been published, and the Mekhitarist fathers sought to compile their own catalogue, considering the principles, advantages, and disadvantages of the existing catalogues. The decision to publish these descriptions in the "Bazmavep" may have been driven by the aim to introduce the public to the rich collection of the Armenian manuscripts of Mekhitarist Congregation before the laborious task of preparing a separate manuscript catalogue, or perhaps to solicit feedback on the descriptions to inform potential revisions. While these hypotheses remain speculative due to the lack of extant archival materials, correspondence of editors, or other relevant information related to the "Bazmavep", it is hoped that future examination and publication of the Mekhitarist fathers' archives and correspondence will shed light on these and other inquiries.

Descriptions of Bible books are provided for Vnc. 1508 (Catalogue N 1), 841 (Catalogue N 5), 1006 (Catalogue N 6), 1007 (Catalogue N 12), and 935 (Catalogue N 8).[26] These descriptions reflect a meticulous approach, offering detailed information, excerpts from the manuscripts, and transcribed colophons. While subsequent descriptions in their manuscript catalogues demonstrate increased refinement and elaboration, the "Bazmavep" remained a valuable

---

[22] **Bazmavep**, 1891, 2, p. 33–40, 3, p. 65–69, 4, p. 97–100, 5, p. 129–137, 8, p. 209–214.

[23] **Brosset** 1840, http://serials.flib.sci.am/matenagitutyun/Brosset1840/book/index.html #page/2/mode/2up, **Catalogue of Etchmiadzin** 1863, http://serials.flib.sci.am/matenagitutyun/ Mayr%20cucak%20dzeragrac%20matenic%20%20gradarani-%20Tiflis%201865/book/index. html#page/6/mode/2up.

[24] **Catalogue Lazareff** 1861, http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/haygirq/book/cat alog 1861.pdf.

[25] **Karamianz** 1888.

[26] **Sargisean** 1914.

resource for scholars until the publication of the catalogue's appropriate volume by Barsegh Sargisyan in 1914.

In the May issue of 1892,[27] Barsegh Sargisyan refers to the material on the «Խոսրովիկ թարգմանիչ» (Khosrovik Translator) published by Miaban in the "Ararat" magazine (1892, issue 4, pp. 275–282)[28] and provides information about two manuscripts with similar contents, housed in the Congregation.[29] This exemplifies the "Bazmavep's" ongoing practice of promptly responding to materials published in other Armenological journals and disseminating information about analogous materials within the monastery's collection, as previously observed.

Similarly, the article «Պրոկղ Իմաստասիրի Աստուածաբանական շաղկապաց հայկական թարգմանութեան խնդիրն եւ Մատենադարանիս թիւ 1123 գրչագրի գաղտնիքն» (The problem of translation of Proclus's Elements of Theology and the secret of the Matenadaran's manuscript number 1123" (1894, March, pp. 122–130, July, pp. 310–328)[30] tackles another issue prompted by the articles published in «Հանդէս ամսօրեայ» (Handes Amsoreai) by Hakobos Tashyan (1892, no. 4, p. 97 and no. 5, p. 129, 1893, no. 12, p. 375).

In 1898, from the September issue of the "Bazmavep", the section entitled «Հանդես հանդիսից» ("Handes handisic') begins presenting brief summaries of various materials taken from Armenian newspapers or replies to them. The October and November issues of this section contain, among other things, information on manuscripts published in various periodicals: "In the newspaper "Arevelean mamul" we read interesting information about a Gospel manuscript in Ghazarapat village of south-eastern Shirak, in the church of St Jacob... There is another Gospel called Tukh Manuk in the house of a private person (Papa Avaev)" (1898, 10, p. 502), "We are informed from the 560 issue of the "Byuzandion" about a 1020-page Menology kept in Karmir village" (11, p. 541).

In 1899, this section featured several passages related to manuscripts. For instance, the February issue of «Բիւզանդիոն» (Byuzandion) mentioned a

---

[27] **Sargisean** 1892, https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1892%285%29_ocr.pdf.

[28] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Ararat%20Ej/1892/1892(4)_ocr.pdf.

[29] We Found out that they are Manuscripts 504 and 319 from the Mekhitarist Congregation: **Chemchemian** 1996, VII, 156, 555.

[30] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1894%283%29_ocr.pdf.

travelogue by K. Ter-Khachatourian, which provided information about a manuscript: "There is an old manuscript Gospel and a Menolgy in the village Jahmants in Baberd" (Bazmavep, 1899, 2, p. 86,). Readers were also informed about the compilation of manuscript catalogues with these pieces of news, for example from «Նոր Դար»: "Mesrop Ter-Movsisyan has compiled a catalogue of 3500 manuscripts of St Echmiadzin's matenadaran... Bazmavep wishes success to this work" (Bazmavep, 1898, 10, p. 501), or from «Աղբիւր»: the "Bazmavep informs that N. Ter-Avetiqyan has already compiled a catalogue of almost 200 manuscripts of Tatev monastery".[31]

Even in these relatively few and small amounts of material quoted and printed from other journals, the "Bazmavep" shows its approach with the editor's or author's thoughts; in the latter case, for example, the author of the material, S. Yeremian, writes: "It would be very good if the manuscripts also had new Eminians, thanks to whom the priceless jewels of the Armenian mind would be freed from the wet shelves of farmers and citizens, and, by placing them in a national manuscript library, made known to philologists..." (p. 240–241).

In the December issue of 1898, under the heading «Գրախօսական ակ-նարկներ»[32] (Reviews), Arsen Ghazikyan also presents a catalogue compiled by Trdat Palyan; «Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Ս. Սիօն և Ս. Լուսաւորիչ եկեղե-ցեաց ի Մաղնեսիա» (Catalogue of the Armenian manuscripts of the churches of Saint Sion and Saint Illuminator of Manisa).[33] This is a short review, but a significant phenomenon in itself. In addition to evaluating the catalogue of manuscripts, Arsen Gazikian raises the question of the preservation of the Armenian manuscripts and their introduction through such works: "How many manuscripts have been left without any care, condemned to decay. They miss the visit of priests such as Trdat to revive them, and this indifference towards the honourable treasures of the ancestors, the marked remains, how long will it last?" (p. 584), and "It would be nice if there were many such learned priests in our nation, if not to bring manuscripts to the public by printing them, then to take care of them, so that those who come after us, do not blame us, instead of blaming time, calling us uneducated and careless" (p. 584).

[31] It is an unpublished catalogue kept in the Matenadaran (Yerevan), in the Collection of Unpublished Manuscript Catalogues, N. 22, **Coulie** 2021, 328.

[32] https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/1898%2812%29_ocr.pdf.

[33] **Coulie** 2021, 199.

Here are all articles, directly or indirectly linked to the Armenian manuscripts, within the “Bazmavep” periodical throughout the 19th century. When examining these articles and drawing conclusions, it is essential to consider several circumstances that contribute to a more comprehensive understanding of the real circumstances surrounding their publication.

At first glance, one might expect the Mekhitarist fathers, who had painstakingly collected Armenian manuscripts and amassed a substantial collection by the mid-19th century, to have inundated the “Bazmavep” with materials on manuscripts from its earliest issues. However, several factors need to be considered:

a. the primary purpose of the “Bazmavep” was to present advanced European theories, scientific achievements, and useful information from various nations in an accessible and engaging manner (Bazmavep, 1843, 1, p. 4),

b. The structure and sections of the periodical were tailored to this purpose, with the initial planning of the “Philological Information” section being more inclusive than commonly assumed.

c. The “Philological Information” section is aimed at providing readers with diverse knowledge, including historical, geographical, educational, and bibliographical.

Conclusions

Each of these articles held its own significance, many being the first of their kind on the pages of the “Bazmavep”. Though relatively few in number, these articles served as landmarks for future developments and laid the groundwork for various directions. This significance becomes more apparent when considering the manuscript articles of the 20th century in the “Bazmavep”.

From «Մեր ազգին հին ձեռագրացը վրայ համառօտ տեղեկութիւն» (1847) to the manuscript catalogue’s review (1898), these articles illustrate a developmental process. Despite being authored by different individuals and spread over a period of approximately 51 years, all of these 12 original articles and 5 articles that were reprinted from other journals can be viewed as parts of an invisible logical chain, each contributing to the gradual introduction of readers to the world of manuscripts.

The reasons behind this developmental process are not entirely clear without complete archival materials and related facts. Whether the result of initial

agreements, discussions, or a spontaneous phenomenon, each article has contributed to expanding knowledge about manuscripts. The theoretical generalization of these articles reveals that the most crucial issues related to the Armenian manuscripts of the time were extensively discussed in the “Bazmavep” from different angles for nearly five decades:

a. the significance and value of Armenian manuscripts as national antiquities,

b. the reasons behind the loss and destruction of most manuscripts over the centuries,

c. the importance of valuing and preserving manuscripts in contemporary times,

d. identification of the most valuable manuscripts,

e. the importance of publishing information about manuscripts and preparing manuscript catalogues.

In essence, the characterization of the “Bazmavep” provided by Tachat Eartəmean aptly captures the evolution of the journal, including its role in the dissemination of knowledge about manuscripts: “Initially aiming to cater to a popular audience with interesting and practical knowledge, it later assumed a prestigious and scholarly position by incorporating scientific, historical, and scholarly works”.[34]

Based on the analysis of these articles, we can generalize the role of the “Bazmavep” in the presentation of Armenian manuscripts in the 19th century with the following points:

a. In the 19th century, comprehensive catalogues of Armenian manuscripts in the library of Mkhitarist Monastery in Venice had not yet been compiled and published. Therefore, any information about the manuscripts stored there and provided by the “Bazmavep” would be novel to a wide audience. In this regard, the “Bazmavep” served as a primary vehicle for the popularization of Mekhitarist Congregation's manuscripts. It accomplished this through two methods: a. by simply providing brief information about a manuscript, sometimes without details such as collection numbers (e.g., «Հին բժշկարան Գագկա թագաւորի» in 1884), and b. by offering descriptions

[34] **Eartəmean** 2000, 54:

based on specific principles (e.g., the descriptions of manuscripts from the library of the Congregation in the issues of 1891).

b. Additionally, the "Bazmavep" in the 19th century not only facilitated the dissemination and scholarly circulation of information about their own manuscripts but also presented a concise list of 94 Armenian manuscripts from the Royal Library of Berlin in 1886.

c. The Mkhitarists actively monitored the Armenian press of the time and responded promptly to important issues. They reprinted information about the Armenian manuscripts published in other journals and also authored articles addressing various philological topics, often highlighting manuscripts with similar content housed in the Mkhitarist Congregation. This practice eventually became part of the editorial policy of the "Bazmavep".

As for the significance of these articles in the 21st century, while they may not offer the same level of informational value as they did in the 19th century due to the availability of comprehensive manuscript catalogues, they still hold significance. Firstly, they provide insights into the state, level, and extent of scholarship on Armenian manuscripts during the later half of the 19th century. Furthermore, they offer valuable information about the locations of manuscripts at a particular time, which is important for understanding the history of the manuscript. Additionally, these articles shed light on incomplete or unreleased initiatives related to manuscripts. Overall, the study of these articles enriches our understanding of Armenian manuscript reality in the later part of the 19th century and their presentation in the "Bazmavep" journal.

BIBLIOGRAPHY

Ալիշան Ղ. 2020, Նամականի, հ. 1-ին (1840–1870), աշխատ. հ. Վ. ծ. վրդ. Օհանեան, Երեւան, «Մխիթարեան Հրատարակչատուն», 782 էջ: ***Ališan Ł.*** *2020, Namakani, ht. 1 (1840–1870), ašxat. h. V. Ōhanean, Yerevan, Mxit'arean Hratarakč'atun, ēǰ 782, (**Ghevond Alishan**, "The Leters", 782 p. (in Armenian).*

Գալէմքեարեան Գ. 1893, Պատմութիւն հայ լրագրութեան, հ. Ա., Վիեննա, «տպ. Մխիթարեան», 226 էջ: *(**Galēmqearean G.** 1893, Patmutiwn hay Iragrutean, 1, Vienna, publ. Mekhitarean, 226 p.). **Galemqearean G.,** "History of the Armenian Press", 266 pp. (in Armenian).*

Եարտըմեան Տ. 2000, Վենետիկի Մխիթարեաններու «Հայկական կաճառ»ը, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 96 էջ: *(**Eartəmean T.,** Venetiki Mxitareanneru "Haykakan kačar"ə, Venice,*

S. Łazar, 96 p.) ***Eartəmean T.,*** *"The Armenian Academy of the Mekhitarists in Venice", 96 p. (in Armenian).*

Զեքիյան Լ. 1995, «Բազմավէպ». հայագիտական հանդեսներու նահապետը (150-ամեայ յոբելեյանի առթիւ), Պատմա-բանասիրական հանդես, N 1, Երևան, էջ 103–110: *(**Zek'iyan L.** 1995, "Bazmavep": hayagitakan handesneru nahapetə, Patmabanasirakan handes, N 1, Yerevan, ēǰ 103–110),* ***Zeqiyan L.,*** *"Bazmavep: the Patriarch of the Armenological Journals, 103–110 pp. (in Armenian).*

Խաչատրյան Լ. 2012, Մխիթարյանների «Բազմավեպ» հանդեսը (1843–1880-ական թվականներ), ատենախոս., Երևան, 127 էջ: *(**Xač'atryan L.** 2012, Mxit'aryanneri "Bazmavep" handesə (1843–1880-akan t'vakanner), Yerevan, 127 ēǰ),* ***Khacahtryan L.,*** *"The Mekhitarists' Journal "Bazmavep" (1843-1880), dissertation, 127 p. (in Armenian).*

Խաչատրյան Լ. 2012, Մխիթարյանների «Բազմավէպ» հանդեսը (1843–1880-ական թվականներ), սեղմագիր, Երևան, 22 էջ, *(**Xač'atryan L.** 2012, Mxit'aryanneri "Bazmavep" handesə (1843–1880-akan t'vakanner), sełmagir, Yerevan, 22 ēǰ),* ***Khacahtryan L.,*** *"The Mekhitarists' Journal "Bazmavep" (1843–1880), 22 pp. (in Armenian).*

https://etd.nla.am/3287/1/012-Lus_Auto.pdf

Խաչատրյան Լ. 2019, Մխիթարյանների մամուլը («Բազմավէպը» 1843–1880-ական թթ., դասախոսություններ), Երևան, «ԵՊՀ հրատ.», 72 էջ: *(**Xač'atryan L**. 2019, Mxit'aryanneri mamulə (Bazmavepə 1843–1880-akan t't'), Yerevan, 72 ēǰ),* ***Khacahtryan L.,*** *"The Press of the Mekhitarists' ("Bazmavep" in 1843-1880, lectures), 72 pp. (in Armenian).*

http://publishing.ysu.am/files/Bazmavep.pdf

Հակոբյան Պ. 1993, «Բազմավէպի» մեկուկես դարը, Բանբեր Երևանի համալսարանի, № 3, Երևան, էջ 192–195: *(**Hakobyan** P. 1993, Bazmavepi mekukes darə, Banber Erevani hamalsarani, № 3, Yerevan, ēǰ 192–195),* ***Hakobyan P.,*** *"The 1,5 Century of "Bazmavep", 192–195 pp. (in Armenian).*

Ճանաշեան Մ. 1947, «Բազմավէպ»-ի յոբելեանը եւ անոր նշանակութիւնը, Գեղունի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, էջ 1–9: *(**Čanašean M**. 1947, "Bazmavēp"i yobeleanə ew anor nšanakut'iwnə, Gełuni, Venetik, S. Łazar, ēǰ 1–9),* ***Tshanashyan M.,*** *"The Jubilee of Bazmavep and its Value", 1–9 pp. (in Armenian).*

Ճեմճեմեան Ս. 1994, «Բազմավէպ»ին ծնունդը, Բազմավէպ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, էջ 49–66*: (Čemčemean S., 1994, "Bazmavēp"in cnundə, Bazmavēp, 1994, Venetik, S. Łazar, ēǰ 49–66),* ***Chemchemian*** *S., "The Origin of "Bazmavep", 49–66 pp. (in Armenian).*

Ճեմճեմեան Ս. 1996, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Զ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1263 էջ: *(**Čemčemean S.** 1996, Mayr c'uc'ak hayerēn jeṙagrac Matenadaranin Mxit'areanc i Venetik, h. 6, Venetik, S. Łazar, 1263 ēǰ),* ***Chemchemian S.,*** *"The Grand Catalogue of the Armenian Manuscripts of the Depository of the Mekhitarists in Venice", 1263 p. (in Armenian).*

Ճեմճեմեան Ս. 1996, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Է, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1164 էջ: *(**Čemčemean S**. 1996, Mayr c'uc'ak hayerēn jeṙagrac Matenadaranin Mxit'areanc i Venetik, h. 7, Venetik, S. Łazar, 1164 ēǰ),*

***Chemchemian S.**, “The Grand Catalogue of the Armenian Manuscripts of the Depository of the Mekhitarists in Venice”, 1164 p. (in Armenian).*

Ճեմճեմեան Ս. 1998, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ը, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1154 էջ: *(**Čemčemean S.** 1998, Mayr c‘uc‘ak hayerēn jeṙagrac Matenadaranin Mxit‘areanc i Venetik, h. 8, Venetik, S. Łazar, 1154 ēǰ), **Chemchemian S.**, “The Grand Catalogue of the Armenian Manuscripts of the Depository of the Mekhitarists in Venice”, 1154 p. (in Armenian).*

Մխիթար Գոշ 1975, Գիրք Դատաստանի, աշխատ.՝ Խ. Թորոսյանի, Երևան, «Հայկական ՍՍՀ Գիտությունների Ակադեմիայի հրատարակչություն», 642 էջ: *(**Mxit‘ar Gōš** 1975, Girk‘ Datasatani, ašxat. X. T‘orosyani, Yerevan, Haykakan SSH Gitut‘yunneri Akademiayi hratarakč‘u t‘yun, 642 ēǰ), **Mekhitar Gosh**, “The Book of Judgment”, 642 p. (in Armenian).*

https://ia800509.us.archive.org/21/items/GoshGrabarDatastanagirk/Gosh_grabar_datastanagirk_text.pdf

Մխիթար Գօշ 1880, Դատաստանագիրք հայոց, աշխատ.՝ Վահան Ծ. վրդ. Բաստամեանց, Վաղարշապատ, «ի տպարանի Սրբոյ Կաթողիկէ Էջմիածնի», 442 էջ: *(**Mxit‘ar Gōš** 1880, Datastanagirk‘ hayōc, ašxat. Vahan Bastameanc, Vaɫaršapat, i tparani Srbōy Kat‘ōɫikē Ēǰmiacni, 442 ēǰ), **Mekhitar Gosh**, The Book of Judgment of the Armenians”, 442 p. (in Armenian).*

Յովհաննէսեան Վ. 1960, Մխիթար Գոշի Ս. Ղազարու թիւ 1237 ձեռագիրը եւ 225րդ կանոնը, Բազմավէպ, Վենետիկ, N 11–12, էջ 266–273. *(**Yōvhannēsean V.** 1960, Mxit‘ar Gōši S. Łazaru t‘iv 1237 jeṙagirə ew 225rd kanōnə, Bazmavēp, Venetik, 11-12, ēǰ 266–273), **Yovhannesian** V., “Mekhitar Gosh’s Manuscript n. 1237 in S. Lazar and the 225th canon”, 266–273 pp. (in Armenian).*

https://tert.nla.am/archive/NLA%20 AMSAGIR/Bazmavep/1960(11-12)_ocr.pdf

Շտիկեան Ս. 1995, Վենետիկի Մխիթարեանների «Բազմավէպ» պարբերականը, Բազմավէպ, N 1–4, էջ 5–15: *(**Štikean S.** 1995, Venetiki Mxit‘areanneri Bazmavēp parberakanə, Bazmavēp, N 1–4, ēǰ 5–15), **Shtikean S.**, “Bazmavep” Periodical of the Mekhitarists in Venice (in Armenian).*

Շտիկյան Ս. 1993, «Բազմավէպ» հանդեսը (հիմնադրման 150-ամյակի առթիվ), Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N 4, էջ 72–81: *(**Štikean S.** 1993, Bazmavēp handesə, Lraber hasarakakan gitut‘yunneri, N 4, ēǰ 72–81), **Shtikyan S.**, The Journal of “Bazmavep”, pp. 5–15 (in Armenian).*

Շտիկյան Ս. 2006, «Բազմավէպ», Հայ պարբերական մամուլի պատմություն, XVIII–XIX դարեր, Խառատյան Ա., Գևորգյան Լ., Մխիթարյանն Մ. (խմբ.), h. 1, Գահիրէ, էջ 62–71: *(**Štikean S.** 2006, “Bazmave'p”, Hay parberakan mamuli patmut‘yun, XVIII–XIX darer, 1, Gahirē, ēǰ 62–71), **Shtikyan S.**, “Bazmavep”, History of the Armenian Press, 62–71 pp. (in Armenian).*

Սարգիսեան Բ. 1892, Խոսրովիկ թարգմանչին եւ Միաբանի ըրած մի նոր գիւտի առթիւ, Բազմավէպ, N 5, էջ 203–214: *(**Sargisean B.** 1892, Xosrovik t‘argmanč‘in ew Miabani ərac mi nor giwti aṙt‘iv, Bazmavep, N 5, ēǰ 203–214), **Sargisean B.**, “About Xosrovik the Translator and the New Invention of Miaban” (in Armenian).*

https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Bazmavep/ 1892%285%29_ocr.pdf:

Սարգիսեան Բ. 1905, Երկհարիւրամեայ գրականական գործունէութիւն եւ նշանաւոր գործիչներ Վենետկոյ Մխիթարեան միաբանութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 400 էջ: (***Sargisean B.*** *1905, Erkhariwrameay grakanakan gorcunēut'iwn ew nš anawor gorcič'ner Venetkoy Mxit'arean miabanut'ean, Venetik, S. Ghazar, ēǰ 400),* ***Sargisean B.****, "200 years of literary Activity and the Remarkable Mekhitarist Fathers of Venice", 400 pp. (in Armenian).*

Սարգիսեան Բ. 1914, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. 1, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 838 էջ: *(****Sargisean B.*** *1914, Mayr c'uc'ak hayerēn jeṙagrac Matenadaranin Mxit'areanc i Venetik, h. 1, Venetik, S. Łazar, 838 ēǰ),* ***Sargisean B.****, "The Grand Catalogue of the Armenian Manuscripts of the Depository of the Mekhitarists in Venice", 838 p. (in Armenian).*

Տէր-Ներսէսեան Ն. 1994, Յարգանք խորին 150ամեայ «Բազմավէպ»ին (1843–1993), Բազմավէպ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, էջ 9–22: *(****Tēr-Nersēsean N.*** *1994, Yarganq xorin 150ameay "Bazmavēp"in (1843–1993), Bazmavēp, Venetik, S. Ghazar, ēǰ 9–22),* ***Ter-Nersesean N.****, "The Deep Respect for 150 years-old "Bazmavep", 9–22 pp. (in Armenian).*

Ցուցակ Էջմիածնի 1863, Մայր ցուցակ ձեռագիր մատենից գրադարանի Սրբոյ Աթոռոյն Էջմիածնի, Թիֆլիզ, Ի տպարանի Ներսիսեան ազգային հոգևոր դպրոցի հայոց, 230 էջ: *(Cucak Ēǰmiacni 1863, Mayr cucak jeṙagir matenic gradarani Srboy At'oṙoyn Ēǰmiacni, T'ifliz, i tparani Nersisean azgayin hogewor dproci hayoc, ēǰ 230), Catalogue of the Manuscripts in Etchmiadzin, 230 pp. (in Armenian).*

Bardakjian K. 1976, The Mekhitarist Contributions to Armenian Culture and Scholarship, Cambridge, Harvard College Library, 26 p.

Brosset M. 1840, Catalogue de la Bibliotheque d'Edchmiadzin, Saint Petersburg, l'Academie impeeriale des sciences, 121 p. http://serials.flib.sci.am/matenagitutyun/Brosset1840 /book/index.html#page/2/mode/2up.

Catalogue Lazareff 1861, Catalogue des livres de la Bibliotheque fondamentale de l'Institut Lazareff, Moscou, Imprimerie de l'Institut Lazareff des langues Orientales, 137 p. http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/haygirq/book/catalog1861.pdf

Coulie B. 2021, Armenian Manuscripts. Catalogues, Collections, Libraries, Turnhout, Brepols, 2021, 462 p.

Karamianz N. 1888, Die Handschriften-Verzeichnisse der Koniglichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, A. ASHER & Co, 88 p.

Հայերեն ձեռագրացուցակների թվայնացված օրինակները տե՛ս http://serials.flib.sci.am/matenagitutyun/test/index.html, դիտվել է՝ 20.04.2024:

«Բազմավէպ»-ի բոլոր համարների թվային օրինակները տե՛ս https://tert.nla.am /mamul/Bazmavep/Table.html, դիտվել է՝ 20.04.2024:

ՀԱՅԵՐԵՆ ՁԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԸ «ԲԱԶՄԱՎԵՊ»-Ի XIX ԴԱՐԻ ՀԱՄԱՐՆԵՐՈՒՄ[35]

ՔՆԱՐ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, ՏԱԹԵՎԻԿ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

Ամփոփում

Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության պաշտոնաթերթը՝ «Բազմավեպ»-ը (Վենետիկ, 1843 թ.), XIX դարից սկսած էջեր է տրամադրել հայերեն ձեռագրերի ներկայացմանը:

Գարեգին Զարբհանալյանի, Ղևոնդ Ալիշանի և մյուս հեղինակների հոդվածները ներկայացնում են հայերեն ձեռագրերի նշանակությունը հայ մշակույթի ու պատմության համար, կարևորում դրանց պահպանությունն ու հանրայնացումը ամսագրերի միջոցով:

Բարսեղ Սարգիսյանի հոդվածաշարը տալիս է Մխիթարյան միաբանության մի շարք ձեռագրերի գիտական նկարագրություններ: Այս հոդվածաշարը դարձավ կարևոր աղբյուր, իսկ «Բազմավեպ»-ը՝ XIX դարի 2-րդ կեսին միաբանության ձեռագրերը հանրությանը հասանելի դարձնող հիմնական միջոց: Ավելին, «Բազմավեպ»-ն այս ընթացքում զբաղվել է նաև մյուս հավաքածուների մասին տեղեկությունների հանրայնացմամբ, ինչպես օրինակ՝ Բեռլինի Արքայական գրադարանի հայերեն 94 ձեռագրերի համառոտ ցուցակի հրապարակումը: «Բազմավեպ»-ը որոշակի դեր է ունեցել նաև հայերեն ձեռագրերի վերաբերյալ գիտական քննարկումներ ընձեռելու գործում՝ հետևելով ու պատասխանելով հայագիտական տարբեր հանդեսների հոդվածներին կամ պարզապես արտատպելով դրանք: Այդ հոդվածների միջոցով ծանոթանում ենք XIX դարի 2-րդ կեսին հայերեն ձեռագրերի ուսումնասիրության վիճակին, դրանց վերաբերյալ ծավալված քննարկումներին ու բանավեճերին: Մյուս կողմից, այս հոդվածները արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդում որոշակի ժամանակում ձեռագրերի գտնվելու վայրի, ինչպես նաև ձեռագրերի հետ կապված անավարտ կամ չհրատարակված նախաձեռնությունների մասին:

Բանալի բառեր՝ *«Բազմավէպ», հայերեն ձեռագրեր, հայ պարբերական մամուլ, ձեռագրերի նկարագրություններ, Ղևոնդ Ալիշան, հոդվածների քննություն, Մխիթարյան միաբանություն:*

[35] Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 21T-6A277 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

СТАТЬИ ОБ АРМЯНСКИХ РУКОПИСЯХ В ЖУРНАЛЕ «БАЗМАВЕП» В XIX ВЕКЕ[36]

КНАР АРУТЮНЯН, ТАТЕВИК МАНУКЯН

Резюме

Журнал «Базмавеп» (Венеция, с 1843 года) с XIX века уделял особое внимание представлению армянских рукописей.

Статьи авторов, таких как Гарегин Зарбханалян и Гевонд Алишан, подчеркивают роль армянских рукописей в армянской культуре и истории, говорят о значимости их сохранения и представления в периодике. Поздние статьи Барсега Саргисяна знакомят читателя с избранными рукописями из библиотеки Конгрегации Мхитаристов. Эти статьи обретают значение источников, а «Базмавеп» служит основным средством для популяризации рукописей, хранящихся в библиотеке Мхитаристов в XIX веке. Кроме того, в XIX веке «Базмавеп» способствовал распространению информации не только о собственных рукописях, но и о других, к примеру, популяризировал краткий список 94 армянских рукописей из Королевской библиотеки Берлина. «Базмавеп» играл значительную роль и в научном дискурсе, напрямую откликаясь на статьи из других арменоведческих журналов или просто перепечатывая их. Благодаря этим публикациям мы имеем возможность составить представление об изученности данных рукописей во второй половине XIX в., о дискуссиях вокруг них. Помимо этого, опубликованные в «Базмавепе» статьи сообщают нам интересные сведения о местонахождении этих рукописей на определенном историческом отрезке, а также о не претворенных в жизнь инициативах, касающихся данных рукописей.

Ключевые слова: *«Базмавеп», армянские рукописи, армянские периодические издания, описание рукописей, Гевонд Алишан, анализ статей, Конгрегация Мхитаристов.*

[36] Исследование выполнено при финансовой поддержке Комитета по науке РА в рамках научного проекта № 21T-6A277.

MARINE HARUTYUNYAN*
PhD in History
Institute of History NAS RA
marina-arutunyan@mail.ru
0009-0000-1746-8708
DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.81-99

THE REFLECTION OF THE ACTIVITIES OF SCHOOLS OF ARTSAKH ON THE PAGES OF “HAYKAKAN ASHKHARH” AND “ARDZAGANQ” PERIODICALS

(THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY)

Abstract

In this article, we have presented interesting information about the activity of the schools of Artsakh of the second half of the 19th century, based on the materials of the periodicals “Haykakan Ashkharh” and “Ardzagank”. A general idea is given about the activities of diocesan, realakan, male, female, mid-class, two-class, mixed gender schools of Artsakh. We have presented the activities of some supervisors (directors) of the Shushi diocesan school, emphasized the peculiarities of their pedagogical views, elucidated the school's internal regulations, the process of educational courses, the ways of educating and teaching students as well as some financial problems based on the facts included in different issues of the periodicals. The article mentions the existence of church parish schools in the north-eastern regions of Artsakh. We also value the activities of the branch of the Armenian Benevolent Society of Shushi, various supervisors, benefactors and other patriots who have played a great role in the long-term process of some schools in Artsakh. The significance of the manuscripts found in the churches of different regions in the educational and cultural life of Artsakh has also been referred to.

Keywords: *Diocesan School, Realakan College, Girls' School, Parish School, church, Amaras, Gandzasar.*

---

* *The article has been delivered on 18.07.2024, reviewed on 06.08.2024, accepted for publication on 30.08.2024.*

Introduction

One of the main centers of the Armenian culture is the School with a history of thousands of years. It has been considered the most important factor in the manifestation and survival of national independence for centuries. The way of the centuries-old Armenian educational and cultural life was particularly manifested in the second half of the 19th century. Armenian pedagogue G. Harutyunyan has made an interesting note about it: "...Studies show that under the influence of the advanced Russian culture, educational work and pedagogical thought in Armenian reality began to develop from the 50s and 60s of the 19th century. The Professional pedagogues such as Gh. Aghayan, A. Bahatryan, N. Ter-Ghevondyan, S. Bekzadyan, S. Mandinyan, Khoren Stepane and others who had practised in Russia and Europe, came to the arena. Together with them, many Armenian writers also had been active in long-term or short-term pedagogical work. They discussed various issues related to education and upbringing in their public writings and artistic works. Among them were P. Shanshyan, Perch Proshyan, Raffi, Muratsan and others".[1]

In the 50s and 60s of the 19th century, the socio-political and pedagogical movements that arose in Russia and Transcaucasia had their beneficial effect on Armenia as well, where the Armenian school and pedagogical thought also began to develop. New diocesan,[2] parochial schools were opened next to the existing Armenian religious schools. Male, female, one-class (միդասյա), two-class (երկդասյա), Mixed Gender schools[3] (երկսեռ) gradually began to appear in Artsakh. It should be noted that the parochial schools supported by the income and donations of the church were under the management of the parish communities. Among the schools operating in the second half of the 19th century were the Diocesan Theological School of Shushi (opened in 1838), the Amaras Monastery School of the province of Varanda (in 1857), the Parish School of the village of Avetaranots (since 1873), the Parish School of the village of Ashan (since 1873), the Parish School of Balluja village (since 1873), the Monastic School of Gandzasar (since 1857 and actively operating in the 20s and 30s of the 19th century), the Parish School of Gishi village (1888), the Parish School of the village

[1] "Kantegh" 2002, № 4, 213–214. https://artsakhlib.am/wp-content/uploads/2019/02/Harutyunyan-Grigori-Artsakhahay-dprocy-19-20-rd-dar.pdf [07.17.2024]

[2] About diocesan schools, see "Ardzaganq" 1890, № 21, 1–3.

[3] About the Mixed Gender schools (male and female), see "Ardzaganq" 1889, № 6, 88.

of Gyulatagh (since 1873), the Parish School of the village of Chartar (1884), the Parish School of the village of Dahraz (since 1873), the Parish School of the village of Dashbulagh (Astghashen, since 1888), the Parish School of Yerits Mankants Monastery (opened in the 1860s), the Male Parish School of Taghavard village (1884), the Parish School of the village of Khachmach (since 1873), the Parish School of the village of Khanapat (1884), the Parish School of the village of Khnushinak (1873), the Parish School of the village of Norshen (1881), the Parish School of the village of Ningi (1890), the Hripsimian Girls' Secondary School in Shushi (opened in 1876 due to the efforts of Vardapet Aristakes Sedrakyan), the Parochial School next to the Monastery of Virgins in Shushi (Kusanats Anapat which operated in 1873), the Parish School operating next to the church of Aguletsots of Shushi, the Male School of St. Astsvatsatsin Church of Meghretsots (since 1873), Gayane Danielyan's Mixed Gender school in Shushi (since 1873), Realakan College of Shushi (1881), Mariam-Ghukasyan Girls' Secondary School of Shushi, Armenian private schools of Shushi,[4] etc.

The periodical press of that time played a great role in the spread of education and the development of schools. Many published periodicals objectively covered the problems of various spheres of Artsakh's educational life (related to the teaching process, programs, necessary subjects, material problems of the schools, etc.) and gave appropriate evaluations.[5] Among those periodicals, the role of "Haykakan Ashkharh" and "Ardzaganq" was paramount.

The Scholarly Innovation of the Article and the Purpose of the Study

Various problems of the educational life of Artsakh of the second half of the 19th century have so far been covered by a number of representatives of science.[6] However, the research of the scientific topic under study has not been thoroughly studied from the point of view of the materials included in the Eastern Armenian periodical press. ***Therefore, our goal is to provide*** a detailed description of the financial situation of the schools operating in various regions of Artsakh during

[4] For details on this, see **Khudoyan** 1987, 354–383.

[5] "Ararat", "Hyusisapayl", "Meghu Hayastani", "Krunk Hajoc Ashkharhi", "Haykakan Ashkharh", "Mshak", "Pordz", "Gorts", "Ardzaganq", "Nor Dar", "Azgagrakan Handes", etc.

[6] The opening of the Girls' School of Mother of God St. Mary, Shushi, Karabakh, 1864; **Avagyan** 1989; **Leo** 1911; **Leo** 1914; **Yerkanyan** 1982; **Khudoyan** 1987; **Barkhudareants** 1996; **Grigoryan, Harutyunyan** 2001; **Balayan** 2002; **Harutyunyan** 2010; **Avanesyan, Harutyunyan** 2014, etc.

that period, the activities of the supervisors of the theological schools, the progress and gaps in their educational programs as well as the number of students, evaluation criteria and other issues based on materials picked out of the Eastern Armenian periodicals. ***Our goal is also to present*** valuable information about diocesan, parochial, male, female, one-class, two-class and mixed gender schools of Artsakh in the second half of the 19th century based on the materials included in the press of the period.

As we mentioned above, the Eastern Armenian periodical press operating in the second half of the 19th century has also touched upon the topic under study.

In the framework of our research, we have included the valuable information reflected in two of the Eastern Armenian periodicals, "Haykakan Ashkharh" and "Ardzaganq" periodicals which are related to various problems of Artsakh's educational life.

Contents

Of parrticular interest is the information in an article by Sargis Ter-Ghazareants in the "Haykakan Ashkharh" journal which has the title "A Letter from Shushi".[7] According to those data, since the day of its establishment, the Armenian Theological School of Artsakh (Karabakh) had undergone many changes related to the activities of various supervisors, benefactors and other nationalist figures.The journal emphasizes their dedication to the development of education in Artsakh.[8]

Continuing the description of the internal changes of the Armenian Theological School, the "Haykakan Ashkharh" journal refers to the patriot Nerses-bek Atabekyan with whose efforts in 1858, the school in Artsakh improved notably, and he was appointed to the position of the Supervisor and Senior Teacher of the Theological School by the Spiritual Consistory: "Since 1858, the Armenian high-ranking intellectual Nerses-bek Atabekyan has been considered the benefactor of this school. His diligence and patriotic spirit played an important role in the improvement of the status of the school, and by the decision of the leadership of the local Spiritual Consistory, he took the position of an Overseer

---

[7] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 228.

[8] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 229.

and Senior teacher; he was the reason for the educational advancement of many disciples who (…) preyed for their benefactor's long and prosperous life".[9]

The author of the article mentions Grigor Vardapet Aghapireants as the next patriotic figure, noting that the latter too enhanced the development of order in the School of Artsakh (Karabakh) during the years of his leadership (in 1852). Thanks to his efforts, the internal regulations of the School became strict, and the number of the students and patriotic teachers increased. But for some reasons he had to leave his post.[10]

The "Haykakan Ashkharh" periodical, continuing its reflections on the Spiritual School of Shushi, mentions P. Shanshyan[11] who became the Supervisor of Karabakh Diocesan School in 1863. The latter had received his higher education at Moscow, Petersburg and Sorbonne Universities.[12] Without commenting on Shanshyan's activities, the author of the article only mentions that after he resigned, disagreements arose between different classes of the society, especially teachers and students,[13] regarding the selection for the position of the school supervisor. It should be noted that P. Shanshyan's pedagogical views were mainly aimed at implementing changes in the educational system of the national school in the first half of the 19th century. Thanks to the changes he made in the educational programs, the level of education in the Diocesan School of Shushi improved immensely.[14] During the years of his leadership, attention was paid to the moral, patriotic, physical and aesthetic education of the students in the Armenian schools of Tiflis and Artsakh.[15]

The "Haykakan Ashkharh" periodical, referring to the activities of the supervisors of the Theological School of Artsakh (Karabakh), appreciates the efforts of Senior Priest Grigor Avagiants and Agha-Matteos Hakhumeants thanks to whom the 5th grade was opened at the school. According to the data of the periodical, the Spiritual School (Theological School) of Karabakh already had 5 classes and a preparatory department: the total number of students reached more

[9] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 229.

[10] Ibid.

[11] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 229.

[12] "Lraber Hasarakakan Gitutyunneri" 2020, N 1, 62.

[13] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 229–230.

[14] For details on Petros Shanshyan's pedagogical views, see "Dpratun" 2016, № 1 (4), 88–94.

[15] "Dpratun" 2016, № 1 (4), 92.

than 200[16]. The courses were held in several languages: Armenian, Russian, etc. The same number of students of that school was also mentioned in the periodical No. 3 of 1871.[17] In this issue of the journal, the role of the Holy Archbishop Sargis was highlighted in the progress of the school: "... The school is improving in every way. This good fortune is the grace of Holy Archbishop Sargis who, ignoring his old age and illness, works hard to keep the internal and external status of the school high, employing his multi-skilled experience and unceasing care. His visits to the school and wise advice to the trustees encourages the students and teachers ...".[18]

"Haykakan Ashkharh" periodical has also published important and interesting information about the Girls' School of Mother of God St. Mary, Karabakh,[19] opened in 1864 by the efforts of great patriot Mariam Hakhumeants[20] whose goal was to educate and bring up Armenian girls as future mothers.[21] That school was under the high patronage of the Spiritual Governor of the Diocese of Karabakh.[22] "Haykakan Ashkharh" periodical writes that Mariam Hakhumeants, having overcome enormous difficulties, invested a lot of effort in the development of the Mariamyan Girls' School.The school consisted of one class in which 17 female students studied; it had one supervisor and three teachers who taught Armenian and Russian classes. Students also studied painting and handicrafts at school.[23]

As the periodical notes, in addition to the spiritual and girls' schools, there was also Arkunic school (Արքունի ուսումնարան) in the city of Shushi. The school consisted of four classes and one preparatory class. 150 students studied there.The disciplins were taught in Armenian, Russian and Persian there. Besides, there were also 14 private educational centers in the city.[24]

The importance of the subjects chosen to be taught in Artsakh schools and especially the teaching of church singing as an important aspect of education is

---

[16] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 230.
[17] "Haykakan Ashkharh" 1871, № 3, 67.
[18] "Haykakan Ashkharh" 1871, № 3, 67.
[19] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 230.
[20] The opening of the Girls' School of Mother of God St. Mary, Karabakh, 1864, 9–10.
[21] The opening of the Girls' School of Mother of God St. Mary, Karabakh, p. 4.
[22] The opening of the Girls' School of Mother of God St. Mary, Karabakh, 1864, 3.
[23] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 230–231.
[24] "Haykakan Ashkharh" 1866, № 6–7, 231.

emphasized in another issue of "Haykakan Ashkharh" periodical.[25] Church singing[26] was taught at Artsakh Spiritual school due to the efforts of Khoren Vardapet Stepane,[27] whose activity is elucidated in the 1874 issue of the periodical. The periodical writes: "1874 will be considered a significant year for Karabakh and be remembered for a long time in the hearts of all truth-loving people. Our Spiritual School which is the representative of Karabakh's progress, is in a bad state. Khoren Vardapet Stepane took care of the external and internal improvements of both the school and the teachers, thanks to which the school gained a great reputation among the society…. Then, he turned his attention to the poor disciples who lacked not only classical paraphernalia but also clothing. Thanks to his efforts, some fundraising was organized for the needs of the poor students".[28]

There are some data about the efforts invested by Khoren Vardapet Stepane in the Spiritual School of Artsakh in 1–2 issues of 1876 of the periodical.[29] This issue also presents certain information about the Girls' School of Shushi: "The society of Shushi also opened a Girls' School last year in which Armenian girls study Armenian, Russian, French, religion and handicrafts".[30] The author of the article, in his turn, underscores the great importance in the educational programs for Armenian girls of the subjects of the Armenian language and religion.[31]

The long and impressive speech of Vasak Papajanyan,[32] the former supervisor of the Spiritual National School of Artsakh, delivered in the hall of the same school, on January 2, 1878, is noteworthy[33], as he referred to the quality of

[25] "Haykakan Ashkharh" 1874, № 8–9, 241–244.

[26] "Haykakan Ashkharh" 1874, № 8–9, 243.

[27] Khoren Stepane (Stepanos Stepanyants) Harutyunyi (1840–1900) was an Armenian pedagogue, editor, spiritual leader, politician and poet. From 1864, he published and edited the journal "Krunk Hajoc Ashkharhi", then from 1866 – "Haykakan Ashkharh". In the 70s of the 19th century, he taught in the Armenian schools of Shushi, Tiflis and Baku. http://www.armenianreligion-am.armin.am/am/Encyclopedia_stepane_khoren [07.17.2024]

[28] "Haykakan Ashkharh" 1874, № 1–2, 42–44.

[29] "Haykakan Ashkharh" 1876, № 1–2, 29.

[30] "Haykakan Ashkharh" 1876, № 1–2, 30.

[31] "Haykakan Ashkharh" 1876, № 1–2, 30–31.

[32] Doctor of Philosophy, famous pedagogue, editor, public figure Vasak Papajanyan was the supervisor of Shushi Diocesan School in 1877–1878.

[33] "Haykakan Ashkharh" 1879, № 1, 1.

school education in Artsakh, noting its advantages and shortcomings, and highly appreciated the activities of the teachers.[34]

The literary and political weekly "Ardzaganq" also referred to the activity of the Armenian church-parish schools in Artsakh. In the issues of different years of this periodical, there is a mention about the material situation of schools operating in different regions of Artsakh, the progress of the students, the educational programs, their advantages and shortcomings. Indeed, the information about the situation of the schools of Artsakh of the period is not comprehensive, however, it gives us a chance to get a general idea of the question. In one of the issues[35] of 1886 of the periodical, there is a mention about the church[36] not far from Getashen village of Artsakh, next to which a spiritual school was opened. As the periodical notes, the financial resources collected for the benefit of the church were allocated to the Armenian Theological School of Getashen.[37] The information about Banants village is also noteworthy. According to it, in the second half of the 19th century there were a number of comfortably built houses in the village; the number of inhabitants reached nearly 174, and their main occupation was iron-work and trade.[38] The periodical notes: "The pious people of my village started building the present spacious and magnificent church in 1863 and finished it in 1866. It can bring pride to the people. Ten years ago, a parish spiritual school was opened here which continued its existence until the current general ordination".[39]

In another issue of the "Ardzaganq" periodical, valuable information about the historical-architectural monuments[40] of the north-eastern part of Artsakh is presented, it also has a mention, concerning the Armenian Spiritual School of St. Targmanchats Monastery (in the village of Khachakap,[41] in Northern Artsakh).

---

[34] "Haykakan Ashkharh" 1879, № 1, 1–5.

[35] "Ardzaganq" 1886, № 20, 294.

[36] "Ardzaganq" 1886, № 20, 294.

[37] "Ardzaganq" 1886, № 20, 294.

[38] "Ardzaganq" 1886, № 20, 295.

[39] "Ardzaganq" 1886, № 20, 295.

[40] "Ardzaganq" 1886, № 21, 307–310.

[41] According to the preliminary data, the Armenian St.Targmanchats Monastery was built back in the 4th century in the Gardman province of Utik of the historical Greater Armenia. Then it was included in the territory of Northern Artsakh. Later, along with other Armenian territories, it was occupied by Azerbaijan.

According to the inscription on the external facade of the church, the school was opened during the time of Catholicos Gevorg D (IV) of Armenia due to the efforts of the pious sons of Armenia. It was the time of the leadership of Archbishop Gabriel Ayvazian, Bishop Aristakes Sedrakian and the abbotship of Vardapet Theodoros Shirakuni. However, later it turned into ruins. A monastic school was opened, the school buildings, the economic buildings, the bridge, etc. were renovated, the walls of the school were renovated and widened, its interior was improved along with the Matenadaran (library), which was a spiritual consolation for Armenians in 1872–1885.[42] Then the inscription engraved on the facade of the building of the Spiritual School is also mentioned: “The Spiritual School was opened during the abbotship of Vardapet Theodoros Shirakuni in 1872”.[43] There is also interesting information about the Theological School[44] operating next to the church of the village of Pib (Pip).

Let us add that the information about the general regulations[45] of the Armenian church, the parochial schools (which consists of 44 points), the curriculum of one-class and two-class church parish schools,[46] subjects, teaching methods, their advantages and disadvantages, internal rules, material costs of the Spiritual Mixed Gender Schools (male and female) of the city of Shushi (in 1886),[47] etc. is also of great value.

The “Ardzaganq” periodical demonstrates a very critical approach to the internal situation, rules and regulations of the Diocesan Theological School of Artsakh, the procedure for appointing supervisors, their and the trustees’ activities and other issues in an article titled “Artsakh people in their home”. The author of the article expresses his deep dissatisfaction especially regarding the order of appointing the supervisors of that school, the rules of hiring some teachers, etc.[48] The author of the article also mentions the Girls' School of Shushi, highly appreciating its activity, especially during the time of Vardapet Khoren Stepane: “... The city had an Armenian Girls’ School a long time ago, the

[42] “Ardzaganq” 1886, № 21, 309.
[43] “Ardzaganq” 1886, № 21, 309.
[44] “Ardzaganq” 1886, № 23, 329.
[45] “Ardzaganq” 1886, № 27, 363–365.
[46] “Ardzaganq” 1886, № 30, 385.
[47] “Ardzaganq” 1887, № 6, 87–88.
[48] “Ardzaganq” 1886, № 33, 407–408. On the tense situation of the Theological School, see also “Ardzaganq” 1887, № 29, 475.

foundation of which was laid by Vardapet Khoren Stepane. That private school was constantly competing with the Spiritual Girls' School, and due to its good condition, it was always the winner and always considered higher".[49]

Facts related to the Diocesan Theological School of Artsakh can be found in the article titled "A Letter from Shushi" written on September 3, 1887 in the weekly newspaper "Ardzaganq".[50] This article describes the tense situation in the Diocesan School at that time where the regulation of internal affairs was related to the name of the local diocesan leader Bishop Karapet Ayvazyan: "After a long wait, the local diocesan leader Bishop Ayvazian[51] who was lying sick, finally arrived... Everyone was waiting for the Holy Father to fully recover; there were many problems which the Armenian diocesan leader himself had to put in order.The problem of the Diocesan School was still there. The former supervisor had made only a few changes".[52] Then the author of the article takes a critical approach related to the financial expenses of the Diocesan School.[53] Comparing the years of Sedrak Mandinyan's leadership, he notes that during his time the condition of the school was relatively good. In the same article, the activity of Sedrak Mandinyan is highly appreciated: "... Mr. Sedrak Mandinyan's period of leadership was called the Golden Age of the school".[54] And in the newspaper No. 36 of 1889, the opening of a new class in the Diocesan School and the Girls' School is mentioned: "They write to us from Shushi: this year, the Diocesan School opens the sixth grade, and the former students of the school are invited by a separate announcement to join that grade to complete their school course with an exam".[55] Then the problem of having appropriate teachers at school is presented.[56] The fact that the local Girls' School (Օրիորդաց դպրոց) moved to

---

[49] "Ardzaganq" 1886, № 33, 408.

[50] "Ardzaganq" 1887, № 34, 538. This article had been formerly (1886) published in "Hayastan Ashkharh".

[51] About Bishop Karapet's speech, see "Ardzaganq" 1887, № 42, 667 (it was related to the departure of Armenian soldiers to the front, that was announced at the Armenian school in Shushi). About the latter, see also "Ardzaganq" 1889, № 33, 488–489, 1890, № 27, 6, 1890, № 32, 4.

[52] "Ardzaganq" 1887, № 34, 538.

[53] "Ardzaganq" 1887, № 34, 538. On the financial expenses of the Diocesan School of Shushi, see also "Ardzaganq" 1889, № 18, 269.

[54] "Ardzaganq" 1887, № 34, 538.

[55] "Ardzaganq" 1889, № 36, 533–534.

[56] "Ardzaganq" 1889, № 36, 534.

an inconvenient building above the shops below Topkhan is also mentioned. Then the School's trusteeship was completely separate from the Diocesan School, and H. Ayvazian (Յ. Այվազյան) was appointed as a Senior Teacher.[57]

There is some information in the periodical No. 10 of 1891 about the role of Bishop Karapet Ayvazean, the leader of the Diocese, in solving some problems related to the school as well as on the separation of the Girls' School from the Spiritual Diocesan School.[58]

Another article of "Ardzaganq" periodical titled "Armenian Monasteries in Karabakh" mentions the famous Armenian architectural structures of Artsakh: Gandzasar Monastery, Amaras Monastery, Khota Monastery (Խոթա վանք), St. Hakoba Monastery (in the province of Khachen), Yerits Mankants Monastery (in Jraberd), St. Gevorg Monastery (or *St*. George – it was in the province of Khachen), St. Yeghishe Monastery, St. Ghevondeants Monastery, Gtchavanq Monastery (Gtichavank) and Spitak Khach Monastery. The Armenian spiritual schools that operated next to those monasteries as well as other important historical events are also mentioned.[59] The periodical presents detailed information about the foundation of the Gandzasar monastery, its significant historical activities and other important issues as well as the school of the monastery: "The Gandzasar school was more prominent in the late 1830s–1850s during the time of deceased scholar Hovsep Vardapet from Artsakh who gave Karabakh many Armenian priests, some of whom deserve a mention today".[60]

Let's emphasize that, in addition to the donations made by various benefactors, the use of the money received from the sale of church candles was also important in supporting the spiritual church schools of Artsakh.[61] The "Ardzaganq" newspaper wrote about this: "In two days it will be three years since the day of the candle sale of the Diocesan School of Shushi".[62] Then, the author describes in detail the methods of selling candles and the significance of the profit obtained from it.[63]

---

[57] "Ardzaganq" 1889, № 36, 534.
[58] "Ardzaganq" 1891, № 10, 150.
[59] "Ardzaganq" 1886, № 44, 576–578.
[60] "Ardzaganq" 1886, № 44, 577.
[61] "Ardzaganq" 1887, № 2, 21.
[62] "Ardzaganq" 1887, № 45, 706.
[63] "Ardzaganq" 1887, № 45, 706.

Figures from various fields of the Armenian social life also participated in the charity programs. On one of the pages of the "Ardzaganq" newspaper, there is an interesting historical episode related to the Girls' School of Shushi. The author of the article, presenting interesting information (on June 16, 1887) about Ghazanchetsots St. Amenaprkich Armenian Church of the city of Shushi, notes that Mr.T. Tamiryan took measures to build the dome of the newly built church with his own expenses.[64] Then, referring to the location of the Girls' School, he notes that the school did not have its own building: the spiritual authority or the school trustees paid a rent of 500 roubles per annum to the house where the school was located. The author of the article believes that it would be desirable for Mr.T. Tamiryan to allocate some money for the purpose of establishing that school.[65] Analyzing and to some extent criticizing the problem of not providing a separate building to the Girls' Theological School (Օրիորդաց հոգևոր դպրոց), he also refers to A. Khandamireants' will. He adds that after A. Khandamireants' death, in 1884, his successors made written promises to the spiritual authority to allocate a certain amount of money from the will to that Spiritual Diocesan School.[66] Interesting information about this is given further on: "... According to the will of Aristakes Khandamireants 20.000 roubles are allocated to the Armenian Diocesan School of Shushi, 20.000 roubles – for the construction of a new Girls' School in Shushi, which is already in process. 5000 roubles are allocated to bring water from outside the city to that Girls' School, and the remaining 3000 roubles are allocated for the benefit of the poor Armenian students".[67]

In the first issue of the newspaper of 1889 the Artsakh schools are described as follows: "We have received the saddest information about the Armenian Girls' School of Shushi: as we are informed, the Girl's School is facing closure very soon due to lack of income; The Spiritual School of Shushi is facing the same danger. It is hard for us to believe this sad news now because the reasons for the danger are not clear to us".[68] The same issue of the newspaper also mentions about the male

[64] "Ardzaganq" 1887, № 23, 341.

[65] "Ardzaganq" 1887, № 23, 341.

[66] "Ardzaganq" 1887, № 23, 341–342. On the will of A. Khandamireants, see also "Ardzaganq" 1891, № 10, 150.

[67] "Ardzaganq" 1891, № 35, 1.

[68] "Ardzaganq" 1889, № 1, 7.

schools of the region of Hadrut: "The inhabitants of the place, having a fairly prosperous situation, maintain two male elementary schools in which there are hundreds of students. However, there is no girls' school here, and everyone feels the need for it. People have unanimously decided to open a school for girls; An 'Auxiliary Society' is formed whose members must donate a certain amount for the benefit of that school within ten years: some – 5, some – 3 and some – 1 rouble. 50 roubles from the performance of the theater lovers will be allocated to that school. People asked Holy Father Ter Ayvazian, leader of the Diocese to open the school".[69]

In the regular issues of the "Ardzaganq" newspaper of 1889 information is given about three schools which are considered financially secure and can continue their activities without interruption. Those schools are: 1) The church – parochial school of Hadrut which was opened during the time of the former diocesan overseer Hovhannes Ter-Grigoryan (now – Vardapet Vahan), and thanks to his special work, it had an intact capital of one thousand roubles... In addition to this, the inhabitants of Hadrut who are generous people feeling the importance of the school, provide the necessary funds for its maintenance; 2) The Church Parish School of Sarushen where Mr. Grigor Ayvazyan, an inhabitant of Baku, several years ago after praying to the Gospel of Sarushen and being healed of pain, vowed to open the school at his own expense; 3) The Parochial School of Sarushen which was opened with the special effort of Mr. Mikayel Sarumyan, and an annual allowance of 300 roubles was provided by his brothers. There are other schools, which, though developed from the point of view of their curriculum, often face difficulties financially.[70]

"Ardzaganq" newspaper also offers not to leave out of attention the manuscripts found in the churches of different regions of Artsakh, because they have played an indispensible role in the educational life of Artsakh. Among them one can see the illustrated script Gospel of the church not far from Getashen,[71] the manuscript found in the village of Voskanapat,[72] the illustrated script Gospel of St. Hovhannes Church (1863) of the village of Chovdar,[73] several manuscripts

---

[69] "Ardzaganq" 1889, № 1, 9.
[70] "Ardzaganq" 1889, № 4, 57.
[71] "Ardzaganq" 1886, № 20, 293.
[72] "Ardzaganq", 1886, № 20, 294.
[73] "Ardzaganq", 1886, № 20, 295.

of Hartshangist village,[74] the manuscript of St. Hovhannes Church of Gandzak,[75] the parchment illustrated Gospel of the Monastery of St. Targmanchats,[76] the illustrated Gospel of the Pib (Pip) village,[77] the handwritten Gospel of Mrs. Margarit Aleksanyan from Shushi (which was donated to the Etchmiadzin Museum)[78] and Armenian manuscripts from other regions.

Conclusion:

- The periodicals "Haykakan Ashkharh" and "Ardzaganq" thoroughly covered the activity of diocesan, church-parochial, male, female, one-class, two-class and two- gender (mixed gender) schools of Artsakh in the second half of the 19th century. These periodicals provided information on the activities of supervisors, programs, subjects, achievements, shortcomings and other issues of the schools. There is remarkable information about the manuscripts found in the churches of Artsakh, which played an important role in the development of Armenian educational and cultural life.
- In contrast to "Haykakan Ashkharh" journal, the materials of which are mainly related to the activities of spiritual, church parochial schools of Shushi, the materials included in different issues of the "Ardzaganq" newspaper are more comprehensive from a territorial point of view which, in addition to the famous schools of Shushi, also provide valuable information about the activities of church parochial schools in various villages of Artsakh.

BIBLIOGRAPHY

Ավագյան Ս. 1989, Ղարաբաղի մամուլի պատմություն (1828–1920), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 288 էջ: *(**Avagyan S.** 1989, Gharabaghi mamowli patmowt'yown (1828–1920), Erevan, EPH , 288 e'j). **Avagyan S.** 1989, History of the Press of Karabakh (1828–1920), Yerevan, "Yerevan State University"ed., 288 pp. (in Armenian).*

Ավանեսյան Ա., Հարությունյան Գ. 2014, Արցախի կրթական համակարգը, Ստեփանակերտ, «Դիզակ պլյուս», 479 էջ: *(**Avanesyan A.,** Harowt'yownyan G. 2014, Arcaxi krt'akan hamakargy', Step'anakert, «Dizak plyows», 479 e'j). **Avanesyan A. Harutyunyan G.** 2014, The Educational System of Artsakh, Stepanakert, "Dizak Plus"ed., 479 pp. (in Armenian).*

---

[74] "Ardzaganq", 1886, № 20, 296.
[75] "Ardzaganq", 1886, № 20, 296.
[76] "Ardzaganq", 1886, № 21, 309.
[77] "Ardzaganq", 1886, № 23, 329–330.
[78] "Ardzaganq", 1886, № 22, 321.

Բարխուդարեանց Մ. 1996, Արցախ, Երևան, «Արօր» , 461 էջ: ***(Barxowdareanc M.*** *1996, Arcax, Erevan, «Aro'r» , 461 e'j).* ***Barkhudareants M.*** *1996, Artsakh, Yerevan, "Aror" ed., 461 pp. (in Armenian).*

Բալայան Վ. 2002, Արցախի պատմություն, Երևան, «Ամարաս», 408 էջ: ***(Balayan V.*** *2002, Arcaxi patmowt'yown, Erevan, «Amaras» , 408 e'j).* ***Balayan V.*** *2002, History of Artsakh, Yerevan, "Amaras" ed., 408* pp. *(in Armenian).*

Գրիգորյան Հ., Հարությունյան Գ. 2001, Շուշիի Ռեալականը, Երևան, «Ամարաս», 208 էջ: ***(Grigoryan H., Harowt'yownyan G.*** *2001, Showshii R'ealakany', Erevan, «Amaras», 208 e'j).* ***Grigoryan H. Harutyunyan G.*** *2001, The Realakan of Shushi, Yerevan, "Amaras" ed., 208 pp. (in Armenian).*

Երկանյան Վ. 1982, Հայկական մշակույթը 1800–1917 թթ., Երևան , ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 271 էջ: ***(Erkanyan V.*** *1982, Haykakan mshakowyt'y' 1800–1917t't'., Erevan, HSSH GA, 271 e'j)* ***Yerkanyan V.*** *1982, Armenian Culture in 1800–1917, Yerevan, "Academy of Sciences of the USSR" ed., 271 pp. (in Armenian).*

Լեո 1911, Երեսնամյակ Հայոց բարեգործական ընկերության Կովկասում, Թիֆլիս, «Մն. Մարտիրոսեանցի» տպարան, 360 էջ: ***(Leo*** *1911, Eresnamyak hayoc baregorcakan y'nkerowt'yan Kovkasowm, T'iflis, «Mn. Martiroseanci» tparan, 360 e'j).* ***(Leo*** *1911, Thirty Years of the Armenian Benevolent Society in the Caucasus, Tiflis, "Mn. Martiroseants" Printing House, 360 pp. (in Armenian).*

Լեո 1914, Պատմութիւն Ղարաբաղի հայոց թեմական հոգեւոր դպրոցի (1838–1913 թթ.), Թիֆլիս, տպ. «Ն. Աղանեանի», 695 էջ: ***(Leo*** *1914, Patmowtyuwn Gharabaghi hayoc t'emakan hogevor dproci (1838–1913 t't'.), T'iflis, tp. «N. Aghaneani», 695 e'j).* ***Leo*** *1914, History of the Armenian Diocesan Theological School of Karabakh (1838–1913), Tiflis, "N. Aghanian Printing House", 695 pp. (in Armenian).*

Խուդոյան Ս. 1987, Արևելահայ դպրոցները 1830–1920 թթ., Երևան, «Լույս», 620 էջ: ***(Xowdoyan S.*** *1987, Arevelahay dprocnery' 1830–1920 t't'., Erevan, «Lowys», 620 e'j).* ***Khudoyan S.*** *1987, Eastern Armenian Schools in 1830–1920, Yerevan, "Luys" ed., 620 pp. (in Armenian).*

Հարությունյան Մ. 2010, Մշակութային կյանքը Լեռնային Ղարաբաղում (Արցախում) 19-րդ դարի երկրորդ կեսին և 20-րդ դարի սկզբին, Ստեփանակերտ, «Դիզակ պլյուս», 159 էջ: ***(Harowt'yownyan M.*** *2010, Mshakowt'ayin kyanqy' Ler'nayin Gharabaghowm (Arcaxowm) 19-rd dari erkrord kesin & 20-rd dari skzbin, Step'anakert, «Dizak plyows », 159 e'j).* ***Harutyunyan M.*** *2010, Cultural Life in Nagorno Karabakh (Artsakh) in the Second Half of the 19th Century and the Beginning of the 20th Century, Stepanakert, "Dizak Plus" ed., 159 pp. (in Armenia).*

Ղարաբաղու Տիրամայր Սուրբ Մարիամու օրիորդաց ուսումնարանի բացվելը, 1864, Շուշի, 53 էջ: *(Gharabaghow Tiramayr Sowrb Mariamow o'riordac owsowmnarani bacvely', Showshi, 1864, 53 e'j). The Opening of the Girls' School of Mother of Lord St. Mary of Karabakh, Shushi, 1864 p. (in Armenian).*

«Արձագանք», 1886, № 20, N 21, № 22, № 23, № 27, № 30, N 33, № 44: *(«Ard'aganq» 1886, № 20, № 21, № 22, № 23, № 27, № 30, № 33, № 44). "Ardzaganq", 1886, № 20, № 21, № 22, № 23, № 27, № 30, № 33, № 44 (in Armenian).*

«Արձագանք», 1887, № 2, № 6, № 23, № 29, № 34, № 42, № 45: *(«Ard'aganq» 1887, № 2, № 6, № 23, № 29, № 34, № 42, № 45). "Ardzaganq", 1887, № 2, № 6, № 23, № 29, № 34, № 42, № 45 (in Armenian).*

«Արձագանք», 1889, № 1, № 4, № 6, № 18, № 33, № 36: *(«Ard'aganq» 1889, № 1, № 4, № 6, № 18, № 33, № 36). "Ardzaganq", 1889, № 1, № 4, № 6, № 18, № 33, № 36 (in Armenian).*

«Արձագանք», 1890, № 21, № 27, № 32: *(«Ard'aganq», 1890, № 21, № 27, № 32). "Ardzaganq", 1890, № 21, № 27, № 32 (in Armenian).*

«Արձագանք», 1891, № 10, 35: *(«Ard'aganq» ,1891, № 10, 35). "Ardzaganq",1891, № 10, 35 (in Armenian).*

Հարությունյան Մ., Պետրոս Շանշյանի մանկավարժական հայացքները, «Դպրատուն», Գիտական հոդվածների ժողովածու, 2016, № 1 (4), էջ 88–94: *(**Harowt'yownyan M.,** Petros Shanshyani mankavarjhakan hayacqnery', «Dpratown», Gitakan hodvac'neri jhoghovac'o, 2016, N 1 (4), e'j 88–94). **Harutyunyan M.,** Pedagogical Views of Petros Shanshyan, "Dpratun", Collection of Scientific Articles, 2016, № 1 (4), pp. 88–94 (in Armenian).*

Բալայան Վ., Շուշին ազգային առաջադեմ գաղափարների ձևավորման և տարած-ման կենտրոն (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբ), «Լրաբեր հասարակական գիտութ-յունների», 2020, № 1, էջ 62–79: *(**Balayan V.,** Showshin azgayin ar'ajadem gaghap'arneri d'&avorman & tarac'man kentron (XIX d. erkrord kes – XX d. skizb), «Lraber hasarakakan gitowt'yownneri», 2020, № 1, e'j 62–79). **Balayan V.,** Shushi as a Center for the Formation and Dissemination of National Progressive Ideas (the second half of the 19th Century – beginning of the 20th century)), "Lraber hasarakakan gitutjunnneri", 2020, № 1, pp. 62–79 (in Armenian).*

Հարությունյան Գ., Արցախահայ դպրոցը 19-րդ դարի երկրորդ կեսին և 20-րդ դարի սկզբին, «Կանթեղ», գիտական հոդվածների ժողովածու, Երևան, 2002, № 4, էջ 213–222: *(**Harowt'yownyan G.,** Arcaxahay dprocy' 19-rd dari erkrord kesin & 20-rd dari skzbin, «Kant'egh», gitakan hodvac'neri jhoghovac'ow, Erewan, 2002, № 4, e'j 213–222). **Harutyunyan G.,** Artsakh Armenian School in the Second Half of the 19th Century and the Beginning of the 20th Century, "Kantegh", a Collection of Scientific Articles, Yerevan, 2002, № 4, pp. 213–222 (in Armenian).*

«Հայկական աշխարհ», 1866, № 6–7, խմբագրական: *(«Haykakan ashxarh», 1866, № 6–7). "Haykakan Ashkharh", № 6–7, xmbagrakan (in Armenian).*

«Հայկական աշխարհ», 1871, № 3, խմբագրական: *(«Haykakan ashxarh», 1871, № 3). "Haykakan Ashkharh",1871, № 3, xmbagrakan (in Armenian).*

«Հայկական աշխարհ», 1874, №1–2, № 8–9, խմբագրական: *(«Haykakan ashxarh», 1874, № 1–2, № 8–9). "Haykakan Ashkharh", 1874, № 1–2, № 8–9, xmbagrakan (in Armenian).*

«Հայկական աշխարհ», 1876, № 1–2, խմբագրական: *(«Haykakan ashxarh», 1876, № 1–2). "Haykakan Ashkharh", 1876, № 1–2, xmbagrakan (in Armenian).*

«Հայկական աշխարհ», 1879, № 1, խմբագրական: *(«Haykakan ashxarh», 1879, № 1). "Haykakan Ashkharh", 1879, № 1, xmbagrakan (in Armenian).*

https://artsakhlib.am/wp-content/uploads/2019/02/Harutyunyan-Grigori-Artsakhahay-dprocy-19-20-rd-dar.pdf

http://www.armenianreligion-am.armin.am/am/Encyclopedia_stepane_khoren

https://vsu.am/grqer/2016/aprak/danielyantaron.pdf

ԱՐՑԱԽԻ ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ «ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀ» ԵՎ «ԱՐՁԱԳԱՆՔ» ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆՆԵՐԻ ԷՋԵՐՈՒՄ (XIX ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍ)

ՄԱՐԻՆԵ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

Ամփոփում

XIX դարի 50–60-ական թթ. Ռուսաստանում և Անդրկովկասում ծավալված հասարակական-քաղաքական և մանկավարժական շարժումները բարերար ազդեցություն են թողել նաև հայկական դպրոցի ու մանկավարժական մտքի զարգացման վրա: Գործող հայկական հոգևոր դպրոցների կողքին բացվեցին նոր թեմական, եկեղեցական ծխական դպրոցներ: Արցախում հետզհետե սկսեցին բացվել արական, իգական, մեկդասյա, երկդասյա, երկսեռ դպրոցներ: Եկեղեցական ծխական դպրոցները գտնվում էին ծխական համայնքների տնօրինության տակ, որոնք պահվում էին եկեղեցու եկամուտներով և նվիրատվություններով:

«Հայկական աշխարհ» ամսագիրը հանգամանորեն անդրադառնալով Շուշիի թեմական դպրոցի գործունեությանը՝ կարևորել է որոշ տեսուչների գործունեությունը, ընդգծել նրանց մանկավարժական հայացքների առանձնահատկությունները, ներկայացրել դպրոցի ներքին կանոնակարգը, ուսումնական դասընթացների գործընթացը: Պարբերականն իր գնահատականներ

է տվել տեսուչների գործունեությանը, աշակերտների դաստիարակությանն ու դասավանդման ձևերին, ֆինանսական որոշ խնդիրների:

«Հայկական աշխարհ» պարբերականն անդրադարձել է Արցախում XIX դարի երկրորդ կեսի դպրոցների գործունեությանը:

«Արձագանք» գրական և քաղաքական շաբաթաթերթը Արցախի կենտրոնական շրջանների դպրոցների գործունեության լուսաբանմանը զուգահեռ, ուշադրություն է դարձրել նաև Արցախի հյուսիս-արևելյան շրջանների եկեղեցական ծխական դպրոցներին: Շաբաթաթերթը հետաքրքիր տեղեկություններ է տվել նաև Հայ բարեգործական ընկերության, ինչպես նաև առանձին անհատների բարեգործական աշխատանքների մասին՝ կապված հայկական դպրոցների գործունեության հետ:

Բանալի բառեր՝ *թեմական դպրոց, ռեալական ուսումնարան, օրիորդաց դպրոց, ծխական դպրոց, եկեղեցի, Ամարաս, Գանձասար:*

ОТРАЖЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ШКОЛ АРЦАХА НА СТРАНИЦАХ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ «АЙКАКАН АШХАР» И «АРДЗАГАНК»

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА)

МАРИНЕ АРУТЮНЯН

Резюме

В статье представлены сведения о деятельности армянских школ, действовавших в Арцахе во второй половине XIX века. Представленная нами проблема была рассмотрена на основе материалов, размещенных на страницах периодических изданий «Айкакан ашхар» («Армянский мир») и «Ардзаганк». На основе научных исследований подчеркнуто значение общественно-политического и педагогического движения, развернувшегося в России и Закавказье в 1850–1860-е годы и оказавшего благотворное влияние на развитие армянской школы и педагогической мысли. Наряду с существующими армянскими духовными школами открывались новые епархиальные, церковно-приходские школы. В Арцахе действовали мужские, женские, одноклассные, двухклассные и двуполые школы. Церков-

но-приходские школы находились в ведении приходских общин и содержались за счет церковных доходов и пожертвований.

На страницах журнала «Айкакан ашхар» подробно освещалась деятельность Шушинского епархиального училища, а также ряда руководителей. Периодическое издание объективно оценивало деятельность некоторых руководителей, методы воспитания и обучения студентов, а также обращалось к ряду финансовых проблем.

«Айкакан ашхар» в общих чертах освещал деятельность церковно-приходских, мужских, женских, одноклассных, двухклассных и двуполых школ, действовавших в Арцахе во второй половине XIX века.

В отличие от журнала «Айкакан ашхар», литературно-политическая еженедельная газета «Ардзаганк», рассматривая деятельность школ в центральных районах Арцаха, упоминала о церковно-приходских школах в северо-восточных районах Арцаха. В газете были представлены интересные сведения об Армянском благотворительном обществе, а также о благотворительной деятельности отдельных лиц, имеющих отношение к армянским школам.

Ключевые слова: *епархиальное училище, реальное училище, женская школа, приходская школа, церковь, Амарас, Гандзасар.*

MYASNIK YESOYAN*
PhD in History, Associate Professor
Institute of History NAS RA,
EUA, Chair of International Relations
esoyan-87@mail.ru
0000-0001-5697-8997
DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.100-110

FROM THE HISTORY OF THE EGYPTIAN ARMENIAN PRESS

Abstract

The administrative, economic, educational and military reforms carried out by the Leader of Egypt Muhammad Ali made Egypt a strong and stable state, laying a solid foundation for its development. The impact of the reforms carried out by Muhammad Ali was positive on the Egyptian-Armenian community as well. Egyptian Armenians actively participated in the development of the economic and cultural life of Egypt. Since the end of the 19th century, the Armenian cultural life in Egypt has become more active, the number of schools has increased, new cultural and educational unions and organizations have appeared, and new periodicals have been published.

Keywords: *morality, Egyptian-Armenian community, the "Partez", Sasun, Kurds, Hayduk, Ottoman government.*

Introduction

At the beginning of the 20th century the Egyptian-Armenian community was one of the largest cultural centers of Armenians. Many prominent intellectuals gathered there and played an invaluable role in the development of the Egyptian-Armenian press, which occupied a worthy place in the social and political life of the Egyptian Armenians. This article is dedicated to the study of the Egyptian-Armenian periodical the "Partez" of the beginning of the 20th century, an attempt is made to identify its main direction, sections, and the issues raised in it. As a

---

* *The article has been delivered on 15.07.2024, reviewed on 31.07.2024, accepted for publication on 30.08.2024.*

source for the present research all the issues of the "Partez" have been used, and parallels have been drawn with several other Egyptian-Armenian periodicals of the beginning of the 20th century.

The Main Sections and Purpose of the "Partez"

The Armenians who had emigrated to Egypt took an active part in the development of the economic and cultural life of the country. The Armenian periodical press occupied a worthy place in the social and political life of the Egyptian-Armenians. One of the famous Egyptian-Armenian periodicals of the beginning of the 20th century was the weekly newspaper the "Partez", which was published in Alexandria from November, 1903 to October, 1904. The editor was Mihran Askanaz.[1] The periodical mainly published scientific, literary and pedagogical articles.[2] Most of the scientific and pedagogical materials are of a religious-moral nature. However, their content was rather poor.[3] The Egyptian-Armenian periodical, with articles, poems and publications related to educational and school issues, tried to educate the reader, to encourage scientific, religious and moral thinking, to familiarize them with old and new traditions and manners. The periodical greatly emphasized the role of kindergartens in human education. The weekly newspaper the "Partez" emphasized, that "Kindergarten teachers should have a family and moral conversation with their godchildren every day".[4]

Most of the materials of the "Partez" were included in the following sections; Educational, Scientific response, Linguistic response, Kindergarten, Bouquet, Sports, Games, National life, Political news, etc. The newspaper was staffed by V. Tekeyan, T. Chrakyan, R. Perperyan, M. Kyurchyan, B. Shahpaz and others.[5]

The educational orientation of the Egyptian-Armenian periodical was Christian morality. The pages of the newspaper referred to high and noble human qualities: honesty, sincerity, loyalty, etc. The periodical delivered morals in an understandable language and accessible forms of expression. When choosing the materials, the periodical was guided by the principle of the latest pedagogy: "learning without moral education is not only useless, but also very harmful".[6]

---

[1] **Kirakosyan** 1970, 424.

[2] **Topuzyan** 1978, 324.

[3] **Petrosyan** 1957, 32.

[4] **Asqanaz** 1903, 10.

[5] **History of Armenian periodical press** 2017, 382.

[6] **Uzunyan** 1904, 4.

Pedagogical articles discussed issues, concerning the opening of female schools, establishing schools and pre-school institutions in rural areas, discipline and school healthcare.[7]

The periodical devoted a lot of space to the coverage of the translations of parts of the works of famous European authors (novels, comedies, etc.), as well as artistic gems of Armenian national authors, significant pages of literary bibliography and etymologies of complex words. In addition, the periodical presented theoretical and practical introductions to arts and crafts, pedagogy, provided fresh information about new European and American educational methods, pedagogical experience, reflected on the coverage of new theories of prominent scientists. In each issue, the magazine presented moral lessons, riddles, children's games, various exercises on the development of memory and thinking.

Starting from the 7th issue, at the request of the readers, the periodical also begins publishing news of national, political and local importance. Among the local news, the periodical focuses on the coverage of important events in the life of the Egyptian-Armenian community, as well as news related to Egypt in general. In 1904 the periodical considered the opening of the reading room of the Tigran-Yerkat National Union on June 2 as an important event of the Egyptian-Armenian community in the first half of the year. In addition, the periodical described in detail the funeral ceremony of the Egyptian-Armenian leader Archbishop Hovsep Ayvazyan, which took place on June 5, 1904 and was attended by the entire Egyptian-Armenian community, the governor of Alexandria, the representative of the Khedive of Egypt, the leaders of the Christian communities of Egypt, and many ordinary Egyptians.[8]

The national news section of the periodical presents the coverage of important events in both Eastern and Western Armenia. Based on the news from European newspapers, the periodical regularly refers to Russia's colonial policy in Eastern Armenia. Moreover, the periodical reports information about the Armenian liberation struggle initiated after the tsarist law, on the confiscation of the property of the Armenian church on June 12, 1903, which eventually ended with the victory of the Armenians.[9] The newspaper rightly notes that in addition to

---

[7] **History of Armenian periodical press** 2017, 383.

[8] “Partez”, 12.06.1904, № 32, 13.

[9] “Partez”, 24.01.1904, № 13, 13.

closing schools in Eastern Armenia, the Russian authorities wanted to appropriate the estates that provided income to those schools.[10] Like the famous Egyptian-Armenian national, literary and political periodicals of the beginning of the 20th century the "Azat Bem" and "Joghovurd", "Partez" also describes the implementation of the law on the confiscation of church property as a disaster for the Armenian people. The periodical considers it the duty of every Armenian to fight against the impending disaster, and unite around the Catholicos, to continue the struggle within the limits of the law.[11]

The Coverage of the Situation of Western Armenians

Unlike the Egyptian-Armenian periodicals the "Pyunik", "Arshalouys", "Azat Bem", which severely criticized the persecution policy practiced by the Ottoman authorities against Armenians, the "Partez" and "Joghovurd" periodicals were satisfied with only reporting some information about the situation of Western Armenians. In the news about Western Armenia, a great deal of space was devoted to the Sasun uprising. The newspaper reported that on December 26, 1903, news reached them from Sasun about the situation being very serious there. About 1.000 Armenian Hayduks had gathered there under the leadership of Andranik, and Kurdish guerrilla groups had camped in the bordering areas of the province to prevent new Armenian Hayduk groups from entering Sasun.

Further on, the periodical adds: "The Armenians of Sasun are anticipating the repetition of the events of 1894".[12] In this regard the Egyptian-Armenian periodical the "Joghovurd" also notes that a new massacre similar to the massacres in 1894–1896 was in process in Sasun, which also threatened the unarmed and defenseless Armenians of Erzurum and Van.[13]

The Ottoman government started the campaign against Sasun at the beginning of the spring of 1904. Uneven fighting continued until mid-May. The enemy, having taken over Sasun, retaliated against the civilians who remained there, looting and desolating the villages. Reporting various information about the course of the uprising, the periodical noted that the events of 1894 were repeated. The "Partez" periodical reported that during the clashes at the

[10] "Partez", 10.07.1904, № 36, 13.
[11] "Partez", 10.07.1904, № 36, 14.
[12] "Partez", 17.01.1904, № 12, 13.
[13] "Joghovurd", 30.06.1904, № 12, 3–5.

beginning of April, 20 Ottoman soldiers were killed, 23 were wounded, and 12 villages of Talvorik region were destroyed.[14] In another article about the Sasun uprising, the newspaper reported that on May 15, they received a telegram from Mush, in which it was said that the residents of Sasun resisted valiantly 14 Turkish regiments and a 700-strong Kurdish militia led by Sheikh Ahmad on the heights of Talvorik, but the forces were very unequal. 45 Armenian villages of Sasun were destroyed, 12,000 Armenians were captured, and another 8,000 Armenians were killed by Turks. To avoid torture and massacre, 12 Armenian women in Talvorik threw themselves into the river with their children.[15] In this regard according to the private sources in Constantinople, the "Azat Bem" periodical informed that contrary to the claims of the Ottoman authorities, a large number of unarmed and innocent people were killed in Sasun.[16]

During the spring in 1904 the Armenian villages of the Mush plain were captured by Turkish regular troops, and the Armenians of the province to avoid torture and massacre, climbed the mountains of Sasun.[17] The "Partez" testified that the ambassadors of England and France presented a complaint to the Ottoman government, regarding the Armenian massacres, adding that under the guise of suppressing the Sasun rebellion, Ottoman troops together with Kurdish guerrillas killed many innocent Armenian villagers.[18]

After the massacre of Sasun, the Ottoman government began to forcibly deport the Armenian population of Sasun, more than 6,000 Armenian women, children and the elderly. In addition, construction of 8 new barracks began in Sasun, as well as the process of formalizing lands belonging to Armenians in the names of Kurds. The newspaper reports that despite the presence of foreign consuls, the Armenian massacres continued in the Mush field, during which the villages of Araks, Alita, Komar, Tatrako and Trink were almost completely destroyed, many women and children committed suicide, most of the Armenian corpses were left unburied.[19]

[14] "Partez", 08.05.1904, № 27, 14.
[15] "Partez", 19.06.1904, № 33, 13–14.
[16] "Azat bem", 19.06.1904, № 9, 3–4.
[17] "Partez", 22.05.1904, № 29, 14.
[18] "Partez", 05.06.1904, № 31, 13.
[19] "Partez", 24.07.1904, № 38, 13–14.

The situation in the settlements of the Mush field was getting worse. The Ottoman government forbade them to go to the city of Mush. On July 3, 1904 the women of the destroyed villages of Mkragom and Temert sent a petition for help to the governor of Mush. As a response, the soldiers raped the 4 Armenian women carrying the petition. The Ottoman authorities placed around 1300 Armenian refugees in the Basdr settlement, forbidding the locals to provide them with food for 15 days, as a result of which most of the Armenian exiles died, and some were tortured by Ottoman soldiers and Kurds.[20]

The struggle did not stop with the fall of Sasun. In May-August 1904, Armenian Hayduks waged guerilla battles against Turkish-Kurdish regular and irregular military units. On August 2, 1904, the Kurds set fire to the Armenian village of Goms, and on August 11, bloody Armenian-Kurdish clashes took place, during which 2 Armenians and 24 Kurds were killed. On August 12, a massacre of the population of the Armenian villages of Khavu and Akhchan was organized.[21] The newspaper notes that this information was only a small part of the Kurdish atrocities.

The newspaper also reports some information devoted to the coverage of the situation in other provinces of Western Armenia in 1904. In particular, in the 13th issue, it is reported that on January 9, 1904, atrocities took place in Van, during which a large number of Armenians were injured. The garrison of the city, dissatisfied with the unfair distribution and delay of salaries, rebelled, during which the military also attacked and looted houses and shops belonging to Armenians.[22]

After the massacre of Sasun, a difficult situation was also created in Erzrum. The newspaper reports that arrests of Armenians became frequent, and local authorities were inciting Muslims against Armenians. The situation was the same in Khnus and Baghesh, where many Armenian shops remained closed.[23] On July 9, 1904, a fire broke out in the Christian neighborhoods of Marzuan, a city of 2,000 inhabitants in Svaz province. While the Christian population of the town tried to move their families and movable property to safety in terror, the two wells of the governorate did nothing to put out the fire. During that fire, about 600

[20] "Partez", 07.08.1904, № 40, 13.
[21] "Partez", 11.09.1904, № 45, 11.
[22] "Partez", 24.01.1904, № 13, 12.
[23] "Partez", 03.07.1904, № 35, 13.

houses and 200 shops belonging to the Christian population of the city, including Armenians, were burned.[24] On July 9 the Armenian market of Baghesh was also burned down. Local authorities banned journalists from covering the fire. On July 13, Sheikh Salo with his gang attacked and killed the population of the villages of Ivchkilise and Gumlupuchak, and another Kurdish gang destroyed and looted the villages of Chupan and Kharagazar.[25]

Referring to the article published in the English "Standard" newspaper, the periodical reports that the English consul in Erzurum was arrested as a revolutionary while visiting the Armenian provinces, but after a short time the local authorities apologized and released the consul. The newspaper notes that the Ottoman government deliberately created such obstacles for foreign consuls so that the latter refused to visit the distant provinces of the Empire and did not learn about the conflicts that were actually happening there.[26]

After climbing the mountains, under the pretext of looking for the Armenian Hayduks, the regular Ottoman troops and the Kurdish guerrilla groups attacked the Armenian settlements with fire and sword. In particular, in August and September, 1904, the small town of Shahira, located on the shores of Lake Van, suffered a similar fate. The newspaper testifies that in the same period in Van they were waiting for a new massacre every minute. "The local authorities distributed weapons to the terrorist group of 150 members in the city, and if clashes occurred in Van, the Ottoman government would bear all the responsibility".[27]

The newspaper, referring to the telegrams sent by the local authorities to Constantinople, regularly reported on the infiltration of new Armenian fidaic groups into Western Armenia. On August 31, 1904, one of these groups entered the city of Van and occupied 4 houses. Immediately after that, there was an armed clash with the Ottoman troops, during which the parties suffered losses on both sides. The newspaper reported that after that incident, the Armenian population of Van took refuge in the Armenian churches of the city.[28]

---

[24] "Partez", 17.07.1904, № 37, 13.
[25] "Partez", 31.07.1904, № 39, 13.
[26] "Partez", 03.01.1904, № 10, 13.
[27] "Partez", 25.09.1904, № 47, 10–11.
[28] "Partez", 04.09.1904, № 44, 11.

The uprising of Sasun in 1904 and the subsequent guerrilla struggle was the last outburst of the Armenian armed struggle in Western Armenia. Despite its efforts, it remained isolated and did not develop into a nationwide uprising.

Conclusion

The "Partez" weekly is one of the most prominent Egyptian-Armenian periodicals of the early 20th century. The educational orientation of the Egyptian-Armenian periodical was Christian morality. The pages of the newspaper taught readers high and noble human qualities: honesty, sincerity, loyalty. The periodical also published important news of national, political and local character. Among the local news, the periodical focused on the coverage of important events in the life of the Egyptian-Armenian community, as well as news related to Egypt at large. The national news section covered the important events in both Eastern and Western Armenia. The newspaper notes that closing schools in Eastern Armenia, the Russian authorities wanted to appropriate the estates that provided income to those schools. In the news about Western Armenia, a great deal of was devoted to the coverage of the Sasun uprising; the details of its course were also presented. The periodical notes that the events of 1894 were repeated.

BIBLIOGRAPHY

Խմբագրական, Հայաստանի ջարդերը և եվրոպական դիվանագիտությունը, «Ազատ բեմ», 19.06.1904, № 9, Ալեքսանդրիա, 4 էջ: *(Xmbagrakan, Hayastani jardery ev evropakan divanagitutyuny, "Azat bem", 19.06.1904, № 9, Alexandria, 4 êջ). Editorial, "Armenian Pogroms and European diplomacy", pp. 4. (in Armenian).*

Խմբագրական, Չը խաբինք, «Ժողովուրդ», 30.06.1904, № 12, Գահիրէ, 18 էջ: *(Xmbagrakan, Chy xabinq, "Žoghovurd", 30.06.1904, № 12, Gahire, 18 êջ). Editorial, "We Do not lie", pp. 18 (in Armenian):*

Ասքանազ Մ., Ինչուի Պարտէզը, «Պարտեզ», 01.11.1903, №1, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: ***(Askanaz M.,** Inchui Partezy, "Partez", 01.11.1903, №1, Axeksandria, 20 êջ). **Askanaz M.,** "Why Partez", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Ազգային լուրեր, «Պարտեզ», 03.01.1904, № 10, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Azgayin lurer, "Partez", 03.01.1904, № 10, Axeksandria, 20 êջ). Editorial, "National News", pp. 3. (in Armenian).*

Խմբագրական, Սասուն պաշարուած, «Պարտեզ», 17.01.1904, № 12, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Sasun pasharuac, "Partez", 17.01.1904, № 12, Axeksandria, 20 êջ). Editorial, "Sasun Besieged", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Հայկական ջարդեր, «Պարտեզ», 24.01.1904, № 13, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Haykakan jarder, "Partez", 24.01.1904, № 13, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Armenian Massacres", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Ազգային լուրեր, «Պարտեզ», 24.01.1904, № 13, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Azgayin lurer, "Partez", 24.01.1904, № 13, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "National News", pp. 20 (in Armenian).*

Ուզունեան Կ., Բարոյական և առողջապահական նամականի, «Պարտեզ», 14.02.1904, № 16, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(**Uzunean K.,** Baroyakan ev aroxȷapahakan namakani, "Partez", 14.02.1904, № 16, Axeksandria, 20 êǰ). **Uzunyan K.,** "Moral and Health Letters", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Սասունի ապստամբութիւնը, «Պարտեզ», 08.05.1904, № 27, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Sasuni apstambutyuny, "Partez", 08.05.1904, № 27, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Rebellion of Sasun", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Սասունականք, «Պարտեզ», 22.05.1904, № 29, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Sasunakanq, "Partez", 22.05.1904, № 29, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "The Sasunians", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Սասունականք, «Պարտեզ», 05.06.1904, № 31, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Sasunakanq, "Partez", 05.06.1904, № 31, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "The Sasunians", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Հանգիստ Յովսէփ արքեպիսկոպոսի Այվազեան առաջնորդին եգիպտահայոց, «Պարտեզ», 12.06.1904, № 32, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Hangist Yovsep arkepiskopos Ayvazean arajnordin egiptahayoc, "Partez", 12.06.1904, № 32, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Peace to Archbishop Hovsep Ayvazyan, Egyptian-Armenian's Leader", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Ութը հազար հայ ջարդուած, «Պարտեզ», 19.06.1904, № 33, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Uty hazar hay jarduac, "Partez", 19.06.1904, № 33, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Eight Thousand Armenians were Massacred", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Սասուն-Հայկականք, «Պարտեզ», 03.07.1904, № 35, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Sasun-Haykakanq, "Partez", 03.07.1904, № 35, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, " Sasun-Haykakank", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Էջմիածնի գործեր, «Պարտեզ», 10.07.1904, № 36, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Ejmiacni gorcer, "Partez", 10.07.1904, № 36, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Affairs of Etchmiadzin", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Աւարառութիւն և հրդեհ Մարզուանի մէջ, «Պարտեզ», 17.07.1904, № 37, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, "Awararutyun ev hrdeh Marzuani mej", "Partez", 17.07.1904, № 37, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Looting and Fire in Marzwan", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Ջարդը կը շարունակէ, «Պարտեզ», 24.07.1904, № 38, 20 էջ: *(Xmbagrakan, ȷardy ksharunake, "Partez", 24.07.1904, № 38, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "The Massacre Continues", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Միշտ ջարդ, «Պարտեզ», 31.07.1904, № 39, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Misht jard, "Partez", 31.07.1904, № 39, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Always Massacre", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Մշոյ դաշտին մէջ, «Պարտեզ», 07.08.1904, № 40, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Mshoy dashtin mej, "Partez", 07.08.1904, № 40, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "In the Field of Mush", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Ապստամբութիւն Վանայ մէջ, «Պարտեզ», 04.09.1904, № 44, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Apstambutyun Vanay mej, "Partez", 04.09.1904, № 44, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "Rebellion in Van", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Մշոյ դաշտին մէջ, «Պարտեզ», 11.09.1904, № 45, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Mshoy dashtin mej, "Partez", 11.09.1904, № 45, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "In the Field of Mush", pp. 20 (in Armenian).*

Խմբագրական, Կացութիւնը Վանի և Մուշի մէջ, «Պարտեզ», 25.09.1904, № 47, Աղեքսանդրիա, 20 էջ: *(Xmbagrakan, Kacutyuny Vani ev Mushi mej, "Partez", 25.09.1904, № 47, Axeksandria, 20 êǰ). Editorial, "The Situation in Van and Mush", pp. 20 (in Armenian).*

Թոփուզյան Հ.Խ. 1978, Եգիպտոսի հայկական գաղութի պատմություն, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 359 էջ: *(**Topuzyan H.X.** 1978, Egiptosi haykakan gaxuti patmutyun, Erevan, HSSH GA htat., 359 êǰ). **Topuzyan H.X.** 1978, History of the Armenian Colony in Egypt, pp. 359 (in Armenian).*

Հայ պարբերական մամուլի պատմություն 1900–1922, 2017, հ. 2, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 787 էջ: *(Hay parberakan mamuli patmutyun 1900–1922, 2017, h. 2, Yerevan, HH GAA patmutyan institut, Erevan, 787 êǰ). History of Armenian Periodical Press 1900–1922, v. 2, 787. pp. 20 (in Armenian).*

Կիրակոսյան Ա. 1970, Հայ պարբերական մամուլի մատենագիտություն (1794–1967), Երևան, ՀՍՍՌ պետգրապալատ, 622 էջ: *(**Kirakosyan A.** 1970, Hay parberakan mamuli matenagitutyun (1794–1967), Erevan, HSSR petgrapalat, 622 êǰ). **Kirakosyan A.** 1970, Bibliography of Armenian Periodical Press, pp. 622 (in Armenian).*

Պետրոսյան Հ. 1957, Հայ պարբերական մամուլի բիբլիոգրաֆիա (1900–1956), հ. 2, Երևան, ՀՍՍՌ պետգրապալատ, 623 էջ: *(**Petrosyan H.** 1957, Hay parberakan mamuli bibliografia (1900–1956), h. 2, Erevan, HSSR petgrapalat, 623 êǰ). (**Petrosyan H.** 1957, Bibliography of Armenian Periodical Press (1900–1956), v. 2, pp. 623 (in Armenian).*

ԵԳԻՊՏԱՀԱՅ ՄԱՄՈՒԼԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

ՄՅԱՍՆԻԿ ԵՍՈՅԱՆ

Ամփոփում

«Պարտեզ» շաբաթաթերթը XX դարասկզբի եգիպտահայ նշանավոր պարբերականներից է: Լինելով գիտական, գրական և մանկավարժական

պարբերական՝ այն իր հրապարակումներով փորձել է դաստիարակել ընթերցողին, մղել դեպի գիտական, կրոնական ու բարոյական մտածողություն, ծանոթացնել հին ու նոր ավանդույթներին, բարքերին: Բացի այդ, պարբերականը անդրադարձ է կատարել ազգային ու տեղային բնույթի տարբեր իրադարձություններին՝ մեծ տեղ հատկացնելով 1904 թ. Սասունի ապստամբության, հայ-քրդական բախումների լուսաբանմանը: Ի տարբերություն եգիպտահայ «Փինիկ», «Արշալույս», «Ազատ բեմ» պարբերականների, որոնք խիստ քննադատության են ենթարկել օսմանյան իշխանությունների հայահալած քաղաքականությունը, «Պարտեզը» բավարարվել է միայն որոշ տեղեկատվություն հաղորդելով՝ արևմտահայության դրության վերաբերյալ:

Բանալի բառեր՝ *բարոյախոսություն, եգիպտահայ համայնք, «Պարտեզ», Սասուն, քրդեր, հայդուկ, օսմանյան կառավարություն:*

ИЗ ИСТОРИИ ЕГИПЕТСКОЙ АРМЯНСКОЙ ПРЕССЫ

МЯСНИК ЕСОЯН

Резюме

Еженедельник «Партез» является одним из наиболее известных египетско-армянских периодических изданий начала XX века. Еженедельник являл собой научное, литературное и педагогические издание, имевшее огромное просветительское значение и освещавшее как вопросы религиозно-нравственного характера, так и старых и новых традиций. Помимо этого, на страницах этого органа периодики публиковались материалы, касающиеся событий 1904 года – восстания в Сасуне, армяно-курдских столкновений.

Ключевые слова: *мораль, армянская община Египта, «Партез», Сасун, курды, гайдук, османское правительство.*

ANAHIT ASTOYAN*

Researcher at the Matenadaran

post-graduate student at the Institute of History

National Academy of Sciences, Republic of Armenia

anahitas@mail.ru

0009-0005-7329-8228

DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.111-134

THE EXPROPRIATION OF CONSTANTINOPLE ARMENIANS' PROPERTY IN 1908–1924

Abstaract

Armenians and Greeks were in a dominant position and Turkish businessmen were in a less than enviable position. When the Young Turks came to power in 1908, they began to implement their plan to destroy the country's economy at the expense of Christian property. If by 1915 the Young Turks were aiming to prevent the seizure of the Armenian national properties of Constantinople, then during the First World War they began to conduct an open policy of their dispossession. The deportation, exile and murder of more than 34,000 Constantinople Armenians made their property dispossessed and facilitated their confiscation and appropriation. In 1922, following the massacre of Armenians and Greeks in Smyrna and the city's subsequent fire in September, the Kemalists sought to replicate these events in Constantinople. Despite the efforts of the allied military forces to prevent the deportation and massacre of Christians, the Ankara government remained unwavering in its stance. In its decision to deport the Christians of Constantinople, the government created a situation in the city that was so dire that it compelled the Armenians and Greeks to flee voluntarily. Following their escape, the implementation of the laws and directives passed by the Kemalist authorities enabled the government to fully seize the property left behind by the Armenians of Constantinople.

Keywords: *Constantinople Armenians, ethnic property, arrests, dislocation, exile, economy, Turkification*

* *The article has been delivered on 07.05.2024, reviewed on 12.05.2024, accepted for publication on 30.08.2024.*

Introduction

Prior to the First World War, the economy of Constantinople was predominantly controlled by Armenians and Greeks. This is corroborated by the data published by Turkish historian Nedim Karayel. The aforementioned data were derived from statistical surveys conducted within the economic framework of the Ottoman Empire in 1915. These surveys indicate that 95–96% of businessmen and craftsmen in the Constantinople, Aegean, Black Sea, and Mediterranean regions were of Armenian and Greek nationality.[1] As evidenced in one of the documents from the political archives of the German Ministry of Foreign Affairs, during this same period, there was a notable absence of Turkish importing merchants[2] in Constantinople. In 1913, Grigor Zohrap set forth a prognosis, regarding the prospective actions of the Turks, who had been unsuccessful in the economic competition. However, neither governmental assistance nor judicial partiality could provide the Muslim population with a standard of living that the Christian population had achieved through hard work. The objective of the pogroms was to impede the activities of the Christian population, even to the extent of compelling them to leave the country, thereby ensuring that their influence remained with the Turkish population. It seems inevitable that the land issue in Turkish Armenia will resurface. The massacres in Turkey would not be perceived as accidental disasters; rather, they would be regarded as economic phenomena, to which the Turkish Government gave a green light'.[3] The Young Turks and later Kemalist authorities sought to eliminate their formidable rivals. To displace the Christians from their positions of influence, to destabilise the economy and impoverish them, they employed the very tactics foreseen by Grigor Zohrap.

Confiscation of the estates belonging to the Armenians of Constantinople in 1908–1914

In their struggle against the Abdul Hamid dictatorship, prominent Young Turks proclaimed that those who were deprived of their land in one way or another, would be reinstated as landowners in order to garner the support of the

[1] The source of the present Turkish capital is the Armenian and Greek property https://akunq.net/am/?p=42354 (retrieved December 19, 2023).

[2] **Gust** 2005, 256.

[3] **Zohrap** 2002, 531–532.

masses. However, following their assumption of power, they not only failed to fulfil their promises and did not return the lands confiscated from the Armenians during the reign of Sultan Abdul Hamid II, but, conversely, they contributed to the continued seizure of their lands even after the re-promulgation of the Ottoman constitution. It is evident that the intention of the Young Turks was to deprive the Armenians of their properties.[4] Only in 1913, Turkish landowners and Kurdish beys seized 30.000 peasant plots from Armenians.[5] The Armenians of the capital were also subjected to these land confiscations. They had become the proprietors of numerous immovable estates, including shops, buildings, hotels, restaurants, cultivable lands, and so forth, due to their economic prosperity. In 1914, the French "Annuaire Oriental"[6] reflected the economic life of the Ottoman Empire. The yearbook presented a list of 123 Armenian khans, multi-apartment buildings and palaces for rent. Armenian churches of the capital, charitable institutions the number of private estates in Constantinople belonging to province was 2.000.[7] The Young Turkish authorities in Western Armenia, Cilicia and the Armenian-inhabited regions of the Ottoman Empire primarily expropriated individual lands. In contrast, in the capital, they encroached upon nationally owned immovable estates, which enabled the continued functioning of Armenian churches, schools, hospitals and charitable institutions.

In 1908, following the Young Turk coup, the Turkish government initiated a process of confiscation of real estate owned by national waqfs on the grounds of alleged illegality. The churches and other national institutions of all the Armenian neighborhoods of Constantinople faced this problem.[8] In the Ottoman Empire, waqf real estate arose from donations. These properties were exempt from state taxes and duties, safeguarded from encroachment by secular authorities, and the income generated from them was allocated for the benefit of the church or charitable causes.[9] The administration of the estates was typically delegated to prominent clergymen or secular figures[10] with significant influence within the community. They were registered in their name. If in the previous Turkish

---

4 **Hambaryan** 1979, 48–105.
5 **Kirakosyan** 1965, 55.
6 Annuaire Oriental 1914, 1294–1303.
7 Zhamanak № 1548, 15–28.5.1914, Constantinople, 2:
8 **Andreasyan** 1912, 1.
9 **Hambaryan** 2003, 328–329.
10 **Marukyan, Gasparyan, Astoyan, Voskanyan** 2021, 13.

regimes, the actions of transferring estates following the death of the original proprietors did not give rise to significant issues. However, the Young Turkish authorities recognised these estates as unclaimed and proceeded to confiscate them. The Armenian Patriarchate of Constantinople had been negotiating with the Turkish authorities for years to facilitate the transfer of the national estates but the authorities, causing new difficulties persisted in confiscating these estates.[11] "As a consequence of these incursions, a considerable number of national estates were lost. The Ottoman letter house, with an estimated value of 30.000–35.000 Ottoman gold,[12] which was registered in the name of Patrik Kyulpenkyan and belonged to St. Savior National Hospital in Galatia, was expropriated. The value of the national estates confiscated in the last few years was 100.000 Ottoman gold. The fertile farm belonging to the Armenian Patriarchate of Jerusalem had 2.000 donums (200 hectares) of land, each of which was sold for 60 Ottoman gold, and thus the Armenian community of Constantinople had another 120.000-gold confiscated.[13] Prior to the expropriation of this farm, another estate belonging to Jerusalem, located in the Gum Gabu district,[14] had also been lost. The Armenians of Constantinople also lost Khastakhane Khan,[15] which was valued at 25,000 Ottoman gold,[16] along with the estates of St. Nicholas Church in Top-Gabu.[17]

Since the reign of Sultan Abdul Hamid B the Bankalti Armenian cemetery founded in 1560 had been a subject of harassment.[18]

Under the pretext of carrying out construction, the municipality of Constantinople demanded from the national authorities to provide it with the transfer of 7.200 sq. km of cemetery land.[19] In contravention of the assurances proffered by the Prime Minister and the Ministry of Justice that the cemetery would be spared, the municipality initiated the demolition of the cemetery wall, graves, and the surrounding Armenian shops on 8 February 1912. This action

---

[11] "Zhamanak", № 834, 30.6–13.7.1911.
[12] **Surenean** 1913, 1.
[13] "Zhamanak", № 1035, 17.12–1.3.1912.
[14] "Arevelk", № 7301, 30.4.1910.
[15] "Heradzayn", № 10, 1–14.2.1913.
[16] **Kechean,** 1912, 1.
[17] "Zhamanak", № 1822, 27.5–9.6.1914.
[18] **Miroglu** 2008, 87.
[19] "Rahviray", № 15, 22.2–9.3.1912.

provoked a vehement response from the Armenian community.[20] Following protracted negotiations, the municipality of Constantinople compelled the Armenian authorities in Constantinople to relinquish the demanded portion of the cemetery, which was valued at 15.000 Ottoman gold.[21]

In order to construct a road from Bera to Sisli, the Viceroyalty of Constantinople commenced the demolition of the Armenian cemetery of Khasgyugh without prior consultation with the Armenian national authorities, resulting in the scattering of the bones of the deceased. In response to the Armenian Patriarchate of Constantinople's objections to these illicit actions, the Viceroyalty of Constantinople compelled the Armenian authorities to relinquish 4.500 of the 80.000 sq. m. area. The Patriarch petitioned His Holiness the Patriarch for permission to perform the ritual burying the bones of the deceased.[22] If the municipality paid[23] 15.000 Ottoman gold for the Armenian cemetery of Bankalti, then the government refused to provide the previously promised monetary compensation[24] for the area of the Khasgyugh cemetery. The encroachments on the Armenian cemeteries of Constantinople continued. The Turkish authorities in Scutar district made a demand to the authorities of Surb Khach in order to carry out construction, they were obliged to give up one of the areas[25] of the Armenian cemetery in Scutar. The Armenian cemetery of Peshiktash was also facing the imminent threat of expropriation.[26]

In 1908–1914 the confiscation of immovable estates of the Armenian community of Constantinople was the beginning of the process of dispossession of the Armenians of Constantinople orchestrated by the Young Turkish authorities, which would gain momentum during the First World War.

[20] "Rahviray", № 4, 9–22.2.1912.

[21] "Zhamanak", № 1035, 17.2–1.3.1912.

[22] National Archives of Armenia, The Libraray of Catholicos of All Armenians, fund 57, list 2, patt 1, № 335.

[23] National-Armenian news "Rahviray" № 8, 14–27.2.1912.

[24] "Zhamanak", № 1822, 27.5–9.6.1914.

[25] "Zhamanak", № 1812, 13–30.5.1914.

[26] "Zhamanak", № 1019, 12–30.1.1912.

The Expropriation of the Property of Constantinople Armenians in 1915–1918

The persecutions, arrests, deportations and confiscation of the property of Constantinople Armenians commenced in 1915, during the First World War, and continued throughout the initial months. In February, the government initiated the confiscation of both movable and immovable assets belonging to Armenian churches in Constantinople, as well as those of affluent Armenians and the goods of Armenian merchants.[27] Following the arrest and exile[28] of a select group of Western Armenians on 24 April, the arrests and deportation of Armenians from Constantinople became a large-scale operation. On average, 30 to 40 Armenians were apprehended and detained[29] on a daily basis, while an equivalent number of individuals who had been imprisoned were released and deported from the city[30] to an undisclosed destination. The Armenian population of Constantinople, terrified by the unfolding events, awaited the verdict with bated breath. The Armenian merchants who had settled in Constantinople were the first to be arrested. The valuable church furnishings that had been taken from the province were transported to the capital city and sold. Similarly, the Armenian infants who had been snatched from their mothers were brought to the capital and sold.[31] In September, 10.000 Armenians residing in Constantinople were forcibly displaced and killed in the mountains of Nicomedia. The shores of Constantinople were inundated with the corpses of Armenians and Greeks, which continued to float incessantly.[32] The city was divided into hundreds of circles and each circle was surrounded by many groups of disguised policemen. The searches and arrests that occurred during the nighttime instilled a pervasive atmosphere of fear and terror. In a relatively short period of time, all males over the age of 15 were arrested. These groups committed kidnappings and robberies. In October, more than 8,000 migrant Armenians[33] were exiled from the city. Famous provincial merchants Maruke Ibranosyan from Amasia, Karapet Kherpekyan and Garegin

[27] "Kochnak" № 8, 20.2.1915.
[28] **Teodik** 1919, 1–128.
[29] "Hayastan" № 56, 23.9.1915.
[30] "Kochnak" № 49, 4.11.1916.
[31] **Rene Pinon** 1919, 31.
[32] "Kochnak", № 38, 18.9.1915.
[33] "Kochnak", № 44, 30.10.1915.

Aramyan from Karin, Smbat Grgyan from Baghish and others[34] were arrested. Gangster groups called "National Defense Committee" were engaged in criminal activities, including robbery, in the city of Constantinople. Upon entering any Armenian establishment, the perpetrators would seize whatever they desired.[35] In September, the government proceeded to confiscate all movable and immovable properties belonging to Armenian institutions. The Armenian girls and women of Constantinople were subjected to forced Turkification and subsequently sent to Turkish harems.[36] Despite the continued operation of Armenian-owned businesses, the majority of their goods was confiscated. In November, the majority of Armenians from the provinces were forcibly displaced. It was anticipated that mass deportations of Constantinople Armenians would occur.[37] As reported by the Turkish newspaper Tan, sealed letters were sent to the police with the phrase "On Armenians." The instructions pertained to the mass killings of Armenians resident in Constantinople. The envelopes were to be opened in accordance with specific instructions.[38] The Pope of Rome, being aware of the impending deportation and massacre of Christians in Constantinople, addressed and appealed to the German and Austro-Hungarian chancellors, declaring that if they did not intervene to prevent these massacres, they would be directly responsible for them.[39] In contrast with the appeals made by the Pope and others in defence of Constantinople Christians, the arrests and deportations of Constantinople Armenians persisted.[40] Turkish historian Taner Akcham, presenting Turkish and German official documents, claims that the deportation of all Constantinople Armenians was planned, but it was not carried out due to Germany's initial pressure on the Young Turk authorities and because of the subsequent course of the war for the Ottoman Empire. 34.000 Constantinople Armenians[41] were displaced in 1915. British diplomatic sources indicate that the arrests and exile[42] of the Armenians of Constantinople were still ongoing in March 1916. As evidenced

[34] **Chormisean** 1975, 376.
[35] "Hayastan'', № 47, 22.8.1915.
[36] "Kochnak'', № 39, 15.9.1915.
[37] "Armenia", № 17, 24.11.1915.
[38] "Kochnak", № 42, 16.10.1915.
[39] "Kochnak", № 31, 31.7.1915.
[40] "Kochnak", № 46, 19.11.1915.
[41] **Akcam** 2015, 493–494.
[42] **Viscount James Bryce** 1919, 53.

in official Turkish documents, the arrests and exile continued until the summer months of 1916. Tens of thousands of Armenians displaced from Constantinople were compelled to relinquish all their possessions, including footwear, to the gendarmes.[43]

If in the center of Constantinople Armenians were displaced step by step, then the Armenians of the Armenian-inhabited villages located on the shores of the Black and Marmara seas, which are part of the city, were displaced en masse, i.e. the Armenians of Buyuk Dere and Sarriear villages.[44] By concealing the deadline set by the government and with the intention of realizing their personal interest, the chief of the police and other officials of Buyuk Dere gave Armenians a brief period of time to comply. Consequently, the displaced population was compelled to relinquish their belongings, including furniture, and depart. Subsequently, their abandoned properties were looted, and the hidden goods were discovered with special tools and appropriated.[45] In 1915–1916, the Armenian population of Gartal village was forcibly displaced, with a significant part of the village being burned to the ground and the school building being appropriated by the local authorities. The people in the village of Alemtagh, exclusively populated by Armenians, were also forcibly displaced, and all the property of the villagers was confiscated.[46]

As was the case everywhere, the deportations of Armenians from Constantinople were accompanied by the robbery, confiscation and appropriation of their property. This was a key objective of the Armenian genocide.

Dispossession of the Armenians of Constantinople in 1922–1924

On 9 September, the day following the capture of Smyrna by the Kemalist forces, large-scale demonstrations commenced in the Constantinople neighborhoods. Passing by Greek and Armenian houses and institutions, the Turkish mob threw stones at them, threatened them with death, demolished and destroyed everything in its path. The mob left behind stoned houses, shops, churches, wounded and killed. The police were unable to prevent these horrific

---

[43] **Akcam** 2015, 493–494.
[44] **Jakobean** 2016, 539.
[45] **Papazyan** 1988, 174:
[46] **Jakobean** 2016, 597–598.

actions which lasted for two days and nights.[47] The Kemalist army in Izmit was prepared and poised for the signal to advance on Constantinople. It was intended that a repetition of the Smyrna disaster should occur, namely the massacre of the Armenians and Greeks of Constantinople and the subsequent setting the city on fire. The representatives of the allied armed forces were deeply concerned about the situation[48] in the city. In Constantinople, a clandestine organisation was responsible for the distribution of weapons to the Turks with the objective of inciting a riot, massacre and robbery of Christians. In order to forestall the advance of the Kemalist army and the deportation and massacre of the Christians, the British army disembarked on the shore. However, the situation was still alarming. The families of the British military abandoned the capital. In 1915 the Armenians of Constantinople were in a deadly trap.[49] The dire circumstances compelled the Christian population to flee the city.[50] By reinforcing the defense[51] of Constantinople, the English authorities were able to prevent the massacre and displacement of the Christian population in the city, but the Grand Assembly of Ankara was resolute in its decision to expel non-Muslim population from the country.[52] Turkish newspapers deliberately and consistently reported that Christians would imminently be deported from the capital.[53] Some Turkish newspapers voiced their concern, regarding the departure of Armenians and Greeks from Constantinople, citing the potential for adverse economic consequences for the country. Nevertheless, the primary propaganda disseminated by Turkish newspapers was that the city should be “cleansed” of Christians.[54] The situation rapidly deteriorated, prompting many residents to evacuate the city before they could sell their houses.[55]

In the December issue of the Turkish newspaper Igtam (1922), it was reported that at the Lausanne conference, the Pope of Rome presented the

---

[47] “The Voice of the People–Zhamanak’’, № 1197, 12.9.1922.

[48] “Arev”, № 59, 13.9.1922.

[49] Barekamd, “Hayastani Kochnak”, № 44, 4.11.1922.

[50] **Hrach Yeruand** “Fight”, № 269, 19.11.1923.

[51] “Verjin Lur’’ № 2598, 20.9.1922.

[52] **Angeghatci**, “Verjin Lur’’ № 2648, 17.11.1922.

[53] **Galpakchean**, “Verjin Lur’’, № 2647, 16.11.1922.

[54] “Chakatamart’’, № 3066, 14.12.1922.

[55] The Matenadaran named after M. Mashtotc, Arshak Alpoyachayan’s fund file 48, doc. 66/1242.

alarming situation of Christians in Constantinople. He highlighted that, in addition to local Christians, Europeans and their religious institutions were also at risk. The Pope of Rome voiced his concern for the Armenians of Constantinople, emphasizing their status as the most vulnerable demographic in the city.[56] In November 1922, the Sultanate government resigned, the Kemalites assumed control, and as a result, the Christian population began to flee the city at a greater rate.[57] The docks of Constantinople and the ships leaving the country were full of refugees. The Kemalist authorities enacted a prohibition on the export of gold from the country.[58] As reported by the Turkish Aksham newspaper, Armenian and Greek merchants sold their goods at half price and subsequently departed from the country.[59] However, it is notable that they frequently chose to abandon the city, leaving their shops fully stocked.[60] Along with Armenian merchants and artisans a large number of Armenian intellectuals[61] were leaving Constantinople. In his interview with the Turkish "Tehvit" newspaper, Zaven Ter-Yeghiayan, the Armenian Patriarch of Constantinople, stated that by the end of November 1922, 15.000 Armenians had already left the city.[62] Contrary to the assurances of the authorities that the Armenians of Constantinople should not be displaced, with its anti-Armenian publications the Turkish press kept the Armenians in a constant state of panic. The situation was further exacerbated by the introduction of new legislative measures and directives that limited the rights of Christians. The Christians of the city were prohibited from selling or transferring their properties in exchange for a mortgage. A draft law was under discussion that would require Christians remaining in Constantinople to relinquish half of their estates to the government for the benefit of the Turkish population of Asia. At the Lausanne conference, the Turkish delegation proposed the imposition of a war tax of 40% on all property belonging to Christians in Constantinople. Furthermore, they advanced the idea of compulsory military service for Christians, anticipating that many would flee the country to avoid it.[63] In accordance with the decree issued by

[56] "Verjin Lur", № 2668, 11.12.1922.
[57] "Hayastani Kochnak", № 45, 11.11.1922.
[58] "Hayastani Kochnak", № 46, 18.11.1922.
[59] "Chakatamart", № 3003, 01.10.1922.
[60] "Chakatamart", № 3070, 19.12.1922.
[61] "Hayastani Kochnak", № 44, 28.10.1922.
[62] "Chakatamart", № 3056, 02.12.1922.
[63] P'awstos Buzand, "Hayastani Kochnak", № 4, 27.01.1923.

the Kemalist authorities, Christians were compelled to pay a specific ransom in order to be exempted from military service and to be granted the privilege of emigration.[64]

Those fleeing from Constantinople transferred their estates and property to their relatives. However, according to the instructions prepared by the commissions of abandoned properties operating in provinces, the estates transferred to relatives were classified as abandoned properties and subject to confiscation. In these acts of transfer, only the wife, mother, and children can be considered the rightful owners. Furthermore, transfers to siblings, including brothers, could not be considered legally valid.[65]

In January, 1923 10.000 abandoned immovable estates of Christians were recorded in Scutar and Bera districts alone, which were already being sold at an auction.[66] According to the Turkish Aksham newspaper, as of November 16, 1923 the flight of Armenians and Greeks from Constantinople continued. The chairman of the gold commission Farug bey informed the newspaper that in the last few days, this commission had already confiscated the gold stores of the Armenians in the Mets Bazar. The Armenian olive grove of Taricha with 30.000 olive trees was also captured, as was, Tuzlay with 4.500 olive trees.[67]

In order to dispose of properties left by Christians, the Turkish authorities enacted a series of laws and decrees. On 14 September 1922, the Kemal authorities announced that they did not accept the document[68] on the invalidity of the temporary law "On Abandoned Properties", which had been adopted by the Sultanate government. On 31 October 1922, the Great Assembly of Ankara introduced amendments to the statute regulating the rules and forms of the Abandoned Property Commissions, as originally enacted on 26 October 1915. In accordance with the aforementioned alterations, the movable and immovable assets of individuals who departed the country prior to and following the conflict and resided in foreign territories were nationalised within a four-month period. As the individuals in question originated from disparate geographical regions and sought the return of their assets, on 28 June 1923, the Great Assembly of Ankara

[64] "Hayastani Kochnak", № 13, 31.03.1923.
[65] "Chakatamart", № 3076, 26.12.1922.
[66] "Hayastani Kochnak", № 3, 09.01.1923.
[67] "Chakatamart", № 3357, 16.11.1923.
[68] **Barseghov** 1999, 14.

introduced amendments to the legislation passed on April 15, 1923 which rejected any claims made by individuals who were not Muslim.[69] On 29 March 1923, the Grand National Assembly of Ankara enacted a new law on the disposition of abandoned properties, belonging to individuals who had fled from Constantinople and other cities. The law established the Abandoned Property Commission as the authority responsible for administering these properties.[70] The Abandoned Property Commissions, established by the Kemalist authorities on 15 April 1923 in accordance with the 333 Law, were tasked with the liquidation of properties belonging to Armenians and Greeks. The enactment of this law saw the Kemalists adopt the policy[71] previously implemented by the Young Turks in its entirety. In May 1923, the Abandoned Properties Commission issued new instructions to individuals who had departed from Constantinople regarding the administration of both immovable and movable assets. These instructions enabled the incorporation of additional state structures for the accounting and confiscation[72] of properties abandoned by those who had left. In November 1924, the Turkish authorities directed the Constantinople Viceroyalty to implement the recently adopted legislation, which stipulated that the city's abandoned properties were to be allocated to non-Christian individuals[73] affected by the war. On 16 August 1925, the Turkish authorities began to confiscate the bank accounts[74] of Armenians and Greeks, and in order to give a "legal" basis to the appropriation of property left by Christians, the Kemalist authorities passed 9 laws[75] "On Abandoned Properties" between 1922 and 1929.

In accordance with the Treaty of Lausanne, the Turkish authorities accepted that the abandoned properties confiscated by them would be returned to the owners, if they were still alive, or to their heirs. That problem was regulated by various articles of the Treaty. According to the third paragraph of Article 65 of the Treaty of Lausanne, in order for such a person to be able to exercise his right, he should have been near his property as of August 6, 1924. In order to prevent the implementation of the articles of the Treaty of Lausanne, the Kemalist

[69] Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel 2011, 52.
[70] "Chakatamart", № 3060, 19.12.1922, Constantinople, 3.
[71] **Onaran** 2010, 172–174.
[72] "Chakatamart", № 3217, 31.5.1923, Constantinople, 2.
[73] "Zhamanak", № 5155, 15.11.1924, Constantinople, 2.
[74] "Zhamanak", № 5421, 16.8.1925, Constantinople, 3.
[75] Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel 2011, 124, 145–146.

authorities passed laws prohibiting the entry of Armenians into the country. They even banned the movement of Armenians within the country, with the aim of "preventing any Armenian or heir of a murdered person from coming and receiving his property".[76] The Turkish authorities also forced the Armenian community of Constantinople to renounce the rights[77] of national minorities recorded in the Treaty of Lausanne.

The Christians who went abroad from Constantinople and then returned to the city were arrested by the Turkish police, after which they were either expelled from the country or charged.[78] In 1923 the Turkish periodical "Ileri" wrote in one of its May issues that Christians were regularly crossing the border of the country and returning to Constantinople. Calling them traitors and enemies, the newspaper reported that another group of Armenians had been expelled from the country.[79] In September 1924, some of the rich Armenians who had fled Constantinople returned to the country with the help of intermediaries and bribes in order to become the owners of their property worth millions.[80] The return to the country of the well-known businessmen of the Constantinople market, Garnik Sepuhyan, Nasip Chezvechyan, Penon Teirmenchyan and Levon Kyumushkertan, was widely reported in Turkish newspapers, which described it as illegality and forgery. The chief of police in Constantinople promised to look into the matter. Before the investigation had even begun, the rich Armenians were expelled from the country[81] by order of the Ministry of the Interior.

On 23 May 1927, the Republic of Turkey passed a law that completely excluded the possibility of the return of Armenians to their historic homeland. According to that law, the executive power authorized to consider as deprived of Turkish citizenship those subjects of the Ottoman Empire who did not participate in the national struggle during the war of independence, who were outside the country and who did not immigrate to Turkish territory between 24 July 1923 and

---

[76] **Taner Akcam** Referring to the laws of abandoned property both the Ottoman and republican governments have always reiterated the fact that their real owners are Armenians. http://akunq.net/am/?p=26815 (last retrived 10.01.2024).

[77] **Ghasabyan,** 1998, 32.

[78] "Hayastani Kochnak" № 46, 11.12.1923.

[79] "Chakatamart", № 2317, 31.05.1923.

[80] "Yusaber" № 7, 17.04.1924.

[81] "Yusaber" № 8, 18.04.1924.

the adoption of this law.[82] In 1929, the new directive even allowed for the confiscation of the property of anyone travelling with a passport issued by the Kemalist authorities.[83]

The following examples provide an approximate idea of the extensive dispossession of the Armenian population of Constantinople. Abraham Pasha Yeremyan was one of the Armenians who became renowned for his considerable wealth. He owned the forests that extended along both sides of the Bosphorus and reached the Black Sea. These forests were expropriated by Enver Pasha.[84] In 1919, Abraham Pasha's wife initiated legal proceedings to reclaim the farms that had been seized from Enver's wife, Hajie Sultan. However, this initiative was unsuccessful.[85] The Azaryan family was among the most affluent of the Armenian population of Constantinople. As documented in the French bulletin Annuaire Oriental, the Azaryans possessed eight estates, private residences, and khans[86] within the city of Constantinople. They engaged in import and export activities on their own vessels, namely the steamships Armenia and Massachusetts, and travelled on their own steamship, the Ararat. In 1925, the Turkish authorities confiscated the entirety of the Azaryan family assets. Two of their impressive edifices are currently serving as Turkish museums. Until 1979 the Azaryans tried several times to regain possession of their property, but to no avail.[87] The Ibranosyan trade-industrial institution had 52 branches in the provinces, and 5 agencies in Europe.[88] The brothers were the proprietors of the Armenian steamship company "The Ibranosyan brothers". The steamships[89] "Amasia", "Trapizon", "Samson", "Kerason", "Turan" were their property. All the stores and industrial enterprises of the Ibranosyan brothers in Constantinople and provinces were confiscated as the property of Muslims, because they converted to Islam in order to save themselves in 1915. Garnik Sepuhyan was the proprietor of

[82] **Barseghov** 1999, 15.

[83] The Matenadaran named after M. Mashtotc, Arshak Alpoyachayan's fund file 47, doc. 66/777.

[84] Siruni 1988, 223:

[85] "Chakatamart" № 112, 25.05.1919.

[86] Annuaire Oriental 1914, 1295.

[87] Hovhannes Azarian (Azaryan) and Anna Kovhomijian and their children http://www.maggieblanck.com/Azarian/Azarian.htm (last retrieved 19.12.2023).

[88] "Vastak" № 9, 05.07.1922.

[89] **Dadayan** 2012, 95.

a substantial apartment complex valued at 400,000 gold in Shishli, the famous khan of the place called Chakmakchilar Yogushu and the well-known store in front of it. He spent 15,000 gold to return to Constantinople in order to return to Constantinople and reclaim his property. Nevertheless, all of his assets had already been confiscated.[90]

Conclusion

In 1908, due to the decline of the economy of Constantinople Armenians and the robbery and appropriation of their property. These actions were initially instigated by the Young Turks and subsequently perpetuated by the Kemal authorities. The culmination of this period was marked by the adoption of the law "On the Tribute Tax" by the Great Assembly on 11 November 1942. The implementation of the law provided the Republican authorities with the opportunity to assume control of the considerable wealth of the Constantinople Armenians and to Turkify[91] their economy. Abandoned properties commissions established on the basis of 333 law passed by Kemalist authorities on April 15, 1933 continued their activities until 1988 November, because this law remained in force until the above-mentioned date.[92]

BIBLIOGRAPHY

Աբրահամ փաշայի ագարակին դատը, «Ճակատամարտ», № 112, 25.5.1919, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Abraham p'ašayi agarakin datə, "Čakatamart", № 112, 25.5.1919, Constantinople, ēĵ 2), The Trial of Abraham Pasha's Estate, "Chakatamart", № 112, 25.5.1919, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Ազգային կալուածներու սեփականության շուրջ, «Ժամանակ», № 1548, 15–28.5.1914, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Azgayin kaluacneru sep'akanut'yan šurĵ, "Žamanak", № 1548, 15–28.5.1914, Constantinople, ēĵ 2). On the Ownership of National Estates', "Zhamanak", Constantinople, № 1548, 15–28.5.1914, p. 2 (in Armenian).*

Ազգային կեանք, «Կոչնակ», № 8, 20.2.1915, Նիւ Եորք, էջ 185: *(Azgayin keank', "Kočnak", № 8, 20.2.1915, New York, ēĵ 185). National life, "Kochnak", № 8, 20.2.1915, New York, p. 185 (in Armenian).*

Ազգային կեանք, «Կոչնակ», № 38, 18.9.1915, Նիւ Եորք, էջ 815: *(Azgayin keank', "Kočnak", № 38, 18.9.1915, New York, ēĵ 815), National life, "Kochnak", № 38, 18.9.1915, New York, p. 815 (in Armenian).*

Ազգային կեանք, Պոլիս եւ այլ կողմեր, «Կոչնակ», № 39, 15.9.1915, Նիւ Եորք, էջ 842: *(Azgayin keank', Polis ew ayl koġmer, "Kočnak", № 39, 15.9.1915, New York, ēĵ 842).*

---

[90] **Stepanean** 1924, 3.

[91] **Melkonyan** 2008, 127–143.

[92] **Onaran** 2010, 174.

National life, Constantinople and other locations, "Kochnak", № 39, 15.9.1915, New York, p. 842 (in Armenian).

Ազգային կեանք, «Կոչնակ», № 42, 16.10.1915, Նիւ Եորք, էջ 921: *(Azgayin keank', "Kočnak", № 42, 16.10.1915, New York, ēǰ 921). National life, "Kochnak", № 42, 16.10.1915, New York, p. 921 (in Armenian).*

Ազգային կեանք, «Կոչնակ», № 44, 30.10.1915, Նիւ Եորք, էջ 971: *(Azgayin keank', "Kočnak", № 44, 30.10.1915, New York, ēǰ 971). National life, "Kochnak", № 44, 30.10.1915, New York, p. 971 (in Armenian).*

Ազգային կեանք, «Կոչնակ», № 46, 19.11.1915, Նիւ Եորք, էջ 1020: *(Azgayin keank', "Kočnak", № 46, 19.11.1915, New York, ēǰ 1020). National life, "Kochnak", № 46, 19.11.1915, New York, p. 1020 (in Armenian).*

Ազգային կեանք, «Կոչնակ», № 49, 4.11.1916, Նիւ Եորք, էջ 1099: *(Azgayin keank', "Kočnak", № 49, 4.11.1916, New York, ēǰ 1099). National life, "Kochnak", № 49, 4.11.1916, New York, p. 1099 (in Armenian).*

Աղքատները կրնան արտասահման մեկնիլ առանց փրկանք վճարելու, «Հայաստանի կոչնակ», № 13, 31.3.1923, Նիւ Եորք, էջ 410: *(Aġk'atnerə krnan artasahman meknil aṙanc' p'rkank' včarelu, "Hayastani Kočnak", № 13, 31.3.1923, New York, ēǰ 410). The Poor can Go Abroad without Paying Ransom, "Hayastani Kochnak", № 13, 31.3.1923, New York, p. 410 (in Armenian).*

Անգեղացի Ա., Ինչո՞ւ կգաղթեն, «Վերջին լուր», № 2648, 17.11.1922, Կ. Պոլիս, էջ 1: *(**Angeġac'i A.,** Inč'u kgaġten?, "Verǰin Lur", № 2648, 17.11.1922, Constantinople, ēǰ 1). **Angeghatci A.,** Why do they migrate? "Verjin Lur", № 2648, 17.11.1922, Constantinople p. 1 (in Armenian).*

Անգլիա կպատրաստուի Պոլսոյ պաշտպանութեան, «Վերջին լուր», № 2598, 20.9.1922, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Anglia kpatrastui Polsoy paštpanut'ean, "Verǰin Lur", № 2598, 20.9.1922, Constantinople, ēǰ 2). England is to Defend Constantinople, "Verjin Lur", № 2598, 20.9.1922, p. 2 (in Armenian).*

Աքչամ Թ. 2015, Երիտթուրքերի գործած ոճիրը մարդկության դեմ: Հայոց ցեղասպանությունը և էթնիկ զտումները Օսմանյան կայսրությունում, Երևան, «Տիգրան Մեծ» հրատ., 583 էջ: *(**Ak'cam T'.,** 2015, Yeritt'urk'eri gorcac vočirə mardkut'yan dem. Hayoc' c'eġaspanut'yunə ew et'nik ztumnerə Osmanyan kaysrut'yunum, Yerevan, hrat, "Tigran Mec", 583 ēǰ). **Akcam T.,** 2015, The Young Turks' Crimes against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire, Yerevan, "Tigran Mec" Publishing House, 583 p. (in Armenian).*

Բանկալթիի գերեզմանատան խնդիրը, «Ռահվիրայ», № 4, 9–22.2.1912, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Bankalt'ii gerezmanatan xndirə, "Ṙahviray", № 4, 9–22.2.1912, Constantinople, ēǰ 2). The Issue of Bankalti Cemetery, "Rahviray", № 4, 9–22.2.1912, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Բարեկամդ, Պոլսական նամականի, «Հայաստանի կոչնակ», № 44, 4.11.1922, Նիւ Եորք, էջ 1430: *(Barekamd, Polsakan namakani, "Hayastani Kočnak", № 44, 4.11.1922, New York, ēǰ 1430). Barekamd, Constantinople Correspondence, "Hayastani Kocnak", № 44, 4.11.1922, New York, p. 1430 (in Armenian).*

Բարսեղով Յ. 1999, Հայոց ցեղասպանության համար նյութական պատասխանատվությունը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Հայոց ցեղասպանության թանգարան–ինստիտուտ, 33 էջ: *(**Barseġov Y.,** 1999, Hayoc' c'eġaspanut'yan hamar nyut'akan patasxanatvut'yunə, Yerevan, HH, GAA, Hayoc c'eġaspanut'yan tangaran–institut, 33 ēǰ). **Barseghov Y.,** 1999, The Material*

Responsibility of the Armenian Genocide, Yerevan, National Academy of Sciences of Republic of Armenia, the Armenian Genocide Institute, 33 p. (in Armenian).

Բինոն Ռ. 1919, Հայերու բնաջնջումը գերմանական մէթոտ-թրքական գործելակերպ, Բ տպգ., Կ. Պօլիս, տպ. Արծագանգի, 61 էջ: *(**Binon Ṙ.,** Hayeriu bnaǰnǰumə. Germanakan met'od–t'rkakan gorcelakerp, Constantinople, 1919, B tpagr., tp. Ardzaganki, ēǰ 61). **Pinon R.,** The Extermination of Armenians: German Method Turkish Work, B. Pub., Constantinople, 1919, published by Ardzagank, p. 61 (in Armenian).*

Բիւզանդացի Փաւստոս, Պոլսահայութեան խուճապը եւ Զաւէն պատրիարքի հրաժարումը, «Հայաստանի կոչնակ», № 4, 27.1.1923, Նիւ Եորք, էջ 102–103: *(**Byuzandac'i Pavstos,** Polsahaytean xučapə ew Zavēn patriark'i hražarumə, "Hayastani Kočnak", № 4, 27.1.1923, New York, ēǰ 102–103). **Pa'wstos Buzand,** The Panic of Armenians in Constantinople and the Resignation of Zaven Patriarch, "Hayastani Kochnak", № 4, 27.1.1923, New York, p. 102-103 (in Armenian).*

Գալփաքճեան Ա., Եթե գործի մարդիք դիրք մը ունենային, «Վերջին լուր», № 2647, 16.11.1922, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(**Galpakčean A.,** Yetē gorci mardik' dirk' mə unenayin, "Verǰin Lur", № 2647, 16.11.1922, Constantinople, ēǰ 2). **Galpakcean A.,** If the Businessmen had a Position, "Verjin Lur", № 2647, 16.11.1922, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Գերեզմանատուները: Նոր ոտնձգութիւններ, «Ժամանակ», № 1812, 13–30.5.1914, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Gerezmanatunerə: Nor votnjgut'yunner, "Žamanak", № 1812, 13–30.5.1914, Constantinople, ēǰ 2). Cemeteries. New Infringements, "Zhamanak", № 1812, 13–30.5.1914, Constantinople, p. 2. (in Armenian).*

Գուստ Վ. 2005, Հայերի ցեղասպանությունը 1915–1916, Երևան, հրատ. «Գրական հայրենիք», 488 էջ: *(**Gust W.** 2005, Hayeri c'eġaspanut'unə 1915–1916, Yerevan, hrat. "Grakan hayrenik", 488 ēǰ). **Gust W.** 2005, The Armenian Genocide 1915–1916, Yerevan, published by "Grakan hayrenik" 488 p. (in Armenian).*

Եէդիգուլէի ագարակին ծախուիլը, «Ժամանակ», № 834, 30.6–13.7.1911, Կ. Պոլիս, էջ 3: *(Yēdigulēi agarakin caxuilə, "Žhamanak", № 834, 30.6–13.7.1911, Constantinople, ēǰ 3). The Sale of Yedigule Estate, "Zhamanak", № 834, 30.6–13.7.1911, Constrantinople, p. 3 (in Armenian).*

Զօհրապ Գ. 2002, Հայկական հարցը փաստաթուղթերու լոյսին տակ, Երկերի ժողովածու, հատ. Գ., Երևան, ԳԱԹ հրատ., 702 էջ: *(**Zohrap G.** 2002, Haykakan harc'ə pastat'uġt'eru loysin tak, Erkeri žoġovacu, Yerevan, hat. G, hrat. GAT, 702 ēǰ). **Zohrap K.** 2002, The Armenian Question within the Frames of Documents, Anthology of Works, vol. 3, Yerevan, published by LAM, p. 702 (in Armenian).*

«Թէեհվիտ»ի տեսակցութիւնը Զաւէն Պատրիարքին հետ, «Ճակատամարտ», № 3056, 02.12.1922, Կ. Պոլիս, էջ 3: *(«Tēehvit»i tesakcut'iunə Zavēn Patriark'in het, "Čakatamart", № 3056, 02.12.1922, Constrantinople, ēǰ 3). Tehevit's Meeting with Zaven Patriarch, "Chakatamart", № 3056, 02.12.1922, Constantinople, p. 3 (in Armenian).*

Թէոդիկ 1919, Յուշարձան ապրիլ տասնըմէկի, Կ. Պոլիս, տպ. Օ. Արզուման, 128 էջ: *(**Tēodik** 1919, Yušarjan april tasnəmeki, Constantinople, tp. O. Arzuman, 128 ēǰ). (**Teodik** 1919, Monument of April 11, Constantinople, published by O. Arzuman, 128 p. (in Armenian).*

Թրքական Պոլիսը անպատճառ պէտք է մաքրուի, «Ճակատամարտ», № 3066, 14.12.1922, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(T'rk'akan Polisə anp'atčaṙ pētq ē mak'rui, "Čakatamart", № 3066, 14.12.1922, Constantinople, ēǰ 2). Turkish Constantinople must be Cleansed by All Means, "Chakatamart", № 3066, 14.12.1922, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Թուրքիա, «Կոչնակ», № 31, 31.7.1915, Նիւ Եորք, էջ 654: *(T'urk'ia, "Koč'nak", № 31, 31.7.1915, New York, ēǰ 654). Turkey, "Kochnak", № 31, 31.7.1915, New York, p. 654 (in Armenian).*

Թուրքիա, «Կոչնակ», № 46, 18.9.1915, Նիւ Եորք, էջ 1020: *(T'urkia, "Koč'nak", № 46, 18.9.1915, New York, ēǰ 1020). Turkey, "Kochnak", № 46, 18.9.1915, New York, p. 1020 (in Armenian).*

Թուրքիոյ շուրջ, «Յուսաբեր», № 8, 18.4.1924, Գահիրէ, էջ 2: *(T'urkioy šurǰ, "Yusaber", № 8, 18.4.1924, Gahirē, ēǰ 2). On Trukey, "Yusaber", № 8, 18.4.1924, Cairo, p. 2 (in Armenian).*

Թօփ–Գաբուի կալուածները, «Ժամանակ» № 1822, 27.5–9.6.1914, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(T'op–Gabui kaluacnerə, "Žhamanak", № 1822, 27.5–9.6, 1914, Constantinople, ēǰ 2). The Estates of Top–Gabu, "Zhamanak", № 1822, 27.5–9.6.1914, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Իբրանոսեան հաստատութեան կազմակերպութիւն եւ անոր գործելու կանոնները, «Վաստակ», № 9, 5.7.1922, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Ibranosean hastatutean kazmakerput'iun ew anor gocelu kanonnerə, № 9, 5.7.1922, Constantinople, ēǰ 2). The Management of Ibranosean Institution and the Rules of its Functioning, "Vastak", № 9, 5.7.1922, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Լքեալ գոյքերու համար յանձնաժողովներ կը կազմուին, «Ճակատամարտ», № 3070, 19.12.1922, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Lk'eal goyk'eru hamar yanjnažoġovner kə kazmuin, "Čhakatamart", № 3070, 19.12.1922, Constantinople, ēǰ 2). Commissions are Formed for the Abandoned Estates, "Chakatamart", № 3070, 19.12.1922, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Լքեալ գոյքերը պատերազմէն վնասուողներուն բաժանելու մասին օրենք, «Ժամանակ», № 5155, 15.11.1924, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Lk'eal goyk'erə paterazmen vnasuġnerun bažanelu masin orēnk, "Žamanak", № 5155, 15.11.1924, Constantinople, ēǰ 2). Law on Distributing the Abandoned Estates among Victims of War, "Zhamanak", № 5155, 15.11.1924, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Խասգյուղի գերեզմանատունը, «Ժամանակ», № 1822, 27.5–9.6.1914, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Xasġyuġi gerežmanatunə, "Žamanak", № 1822, 27.5–9.6.1914, Constantinople, ēǰ 2). The Cemetery of Khas Village, "Zhamanak", № 1822, 27.5–9.6.1914, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Խաստախանէ խանի խնդիրը, «Հեռաձայն», № 10, 1–14.2.1913, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Xastaxanē xani xndirə, "Heṙajayn", № 10, 1–14.2.1913, Constantinople, ēǰ 2). The Issue on the Khan of Khastakhan, "Heradzayn", № 10, 1–14.2.1913, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Կալուած մըն ալ գրաւուած, «Արեւելք», № 7301, 30.4.1910, Կ. Պոլիս, էջ 3: *(Kaluac mən al gravuac, "Arevelk", № 7301, 30.4.1910, Constantinople, ēǰ 3). Another Estate is Seized, "Arevelk", № 7301, 30.4.1910, Constantinople, p. 3 (in Armenian).*

Կացութիւնը Պոլսոյ մէջ, «Հայաստանի կոչնակ», № 46, 18.11.1922, Նիւ Եորք, էջ 1502: *(Kac'ut'iunə Polsoy mēǰ, "Hayastani Koč'nak", New York, № 46, 18.11.1922, ēǰ 1502). The State in Constantinople, "Hayastani Kochnak", № 46, 18.11.1922, New York, p. 1502 (in Armenian).*

Կիրակոսյան Ջ. 1965, Առաջին համաշխարհային պատերազմը և արևմտահայությունը, Երևան, հրատ. «Հայաստան», 511 էջ: *(**Kirakosyan J.** 1965, Aṙaǰin hamašxarhayin paterazmə ew arevmtahayut'yunə, Yerevan, hrat. "Hayastan", 511 ēǰ). **Kirakosyan J.** 1965, The First World War and Western Armenians, Yerevan, «Hayastan» publishing house, 511 p. (in Armenian).*

Համբարյան Ա. 1979, Երիտթուրքերի ազգային ու հողային քաղաքականությունը և ազատագրական շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում (1908–1914), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 310 էջ: *(**Hambaryan A.** 1979, Yeritt'urk'eri azgayin u hoġayin k'aġak'akanut'yunə ew azatagrakan šaržumnerə Arevmtyan Hayastanum (1908–1914), Yerevan, HSSH, GA, hrat. 310 ēǰ).* ***Hambaryan A.*** *1979, The National and Land Policy of Young Turks and Liberating Movements in Western Armenia (1908–1914), Yerevan, Armenian Soviet Socialist Republic NAS, publishing house, 310 p. (in Armenian).*

Համբարյան Ա. 2003, Արևմտյան Հայաստանի տնտեսությունը 1856–1914 թթ., Արմավիր, տպ. Պարգև Ոսկանյան, 336 էջ: *(**Hambaryan A.** 2003, Arevmtyan Hayastani tntesut'yunə 1856–1914 tt., Armavir, tp. Pargev Voskanyan, 336 ēǰ).* ***Hambaryan A.*** *2003, The Economy of Western Armenia in 1856–1914, Armavir, published by Pargev Voskanyan, 336 p. (in Armenian).*

Հայ–Ազգային լուրեր, «Ռահվիրայ», № 8, 14–27.2.1912, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Hay–Azgayin lurer, "Ṙahviray", № 8, 14–27.2.1912, Constantinople, ēǰ 2). Armenian-national News, "Rahviray", № 8, 14–27.2.1912, Constantinople, 1912, p. 2 (in Armenian).*

Հայ և յոյն փախստականների դրամարկղերը կը բացուին այսօր, «Ժամանակ», № 5421, 16.8.1925, Կ. Պոլիս, էջ 3: *(Hay ew yoyn paxstakanneri dramarkġerə kə bacuin aysor, "Žhamanak", № 5421, 16.8.1925, Constantinople, ēǰ 3). The Safe Deposit Boxes of Armenians and Greeks are to be Opened, "Zhamanak", № 5421, 16.8.1925, Constantinople, p. 3 (in Armenian).*

Հայ եւ յոյն վաճառականներուն ապրանքները, «Ճակատամարտ», № 3003, 1.10.1922, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Hay ew yoyn vačaṙakannerun aprank'nerə, "Čakatamart", № 3003, 1.10.1922, Constantinople, ēǰ 2). The Products of Armenian and Greek Merchants, "Chakatamart", № 3003, 1.10.1922, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Հայերը Թիւրքայի մէջ, «Արմէնիա», № 17, 24.11.1915, Մարսէյլ, էջ 2: *(Hayerə T'urk'iayi mēǰ, "Armenia", № 17, 24.11.1915, Marseyl, ēǰ 2). Armenians in Turkey, "Armenia", № 17, 24.11.1915 Marseilles, p. 2 (in Armenian).*

Հայկական հալածանքը: Կողոպուտը, «Հայաստան», № 47, 22.8.1915, Սօֆիա, էջ 1: *(Haykakan halacank'ə: Koġuputə, № 47, 22.8.1915, Sofia, ēǰ 1). The Persecution of Armenains. The Robbery, "Hayastan", № 47, 22.8.1915, Sofia, p. 1 (in Armenian).*

Հայկական հալածանքը Պօլսի մեջ, «Հայաստան» № 56, 23.9.1915, Սօֆիա, 1 էջ: *(Haykakan halacankə Polsi meǰ, "Hayastan", № 56, 23.9.1915, Sofia ēǰ 1). (The Persecution of Armenians in Constantinople, "Hayastan", № 56, 23.9.1915, Sofia, ēǰ 1 (in Armenian).*

Հոգեհանգիստ Բանկալթիի գերեզմանատան մէջ, «Ռահվիրայ» № 15, 22.2–9.3.1912, Կ. Պոլիս, էջ 1: *(Hogehangist Bankalt'ii gerezmanatan mēǰ, "Ṙahviray", № 15, 22.2–9.3.1912, Constantinople, ēǰ 1). A Dirge at Bankalti Cemetery, "Rahviray", № 15, 22.2–9.3.1912, Constantinople, p. 1 (in Armenian).*

Հրաչ Երուանդ, Ուժին գաղտնիքը, «Պայքար», № 269, 19.11.1923, Պոսթըն, էջ 1: *(**Hrach Yeruand,** Užin gaġtnik'ə, "Payk'ar", № 269, 19.11.1923, Bostēn, ēǰ 1).* ***Hrach Yeruand,*** *The Mystery of Power, "Paykar", № 269, 19.11.1923, Boston, p. 1 (in Armenian).*

Ղասաբյան Զ.Մ. 1998, Նիկոմիդիայի և Արևելյան Թրակիայի հայաթափումը, Երևան, հրատ. «Ապագա», 40 էջ: *(**Ġasabyan Z.M.** 1998, Nikomidiayi ew Arevelyan T'rakiayi hayatap'umə, Yerevan, hrat. "Apaga", 40 ēǰ).* ***Ghasabyan Z.M.*** *1998 The Cleansing of Armenians in Nocomedia and Thrace, Yerevan, "Apaga" publishing house, 40 p. (in Armenian).*

Մարուքյան Ա., Գասպարյան Մ., Աստոյան Ա., Ոսկանյան Ա. 2021, Հայոց ցեղասպանության մշակութային և նյութական հետևանքների հաղթահարման մեթոդաբանութ-

յունը և գործիքակազմը, Երևան, հրատ. Պատմության ինստիտուտի, էջ 640: *(**Marukyan A., Gasparyan, M., Astoyan A., Voskanyan A.** 2021, Hayoc ceġaspanut'yan mšakut'ayin ew nyut'akan hetevank'neri haġt'aharman met'odabanuvt'unə, Yerevan, hrat. Patmut'yan instituti, 640 ēj). **Marukyan A., Gasparyan, M., Astoyan A., Voskanyan A.** 2021, The Methodology and Mechanisms of Overcoming the Cultural and Material Consequences of the Armenian Genocide, Yerevan, published by the Institute of History 640 p. (in Armenian).*

Մելքոնյան Ռ. 2008, «Ունեցվածքի հարկը» կամ տնտեսության թուրքացման քաղաքականությունը հանրապետական Թուրքիայում», «Թուրքագիտական և օսմանագիտական հետազոտություններ», № 5, Երևան, էջ 127–143: *(**Melkonyan Ṙ.** 2008, Unec'vack'i harkə kam tntesut'yan t'urkacman k'aġak'akanut'yunə hanrapetakan T'urk'iayum, "T'urk'akan ew osmanagitakan hetazotut'ynner", Yerevan, № 5, ēj 127–143). **Melkonyan R.** 2008, Property Tax or the Policy of Turkification of Economy in Republican Turkey, Turkish and Ottoman Studies, Yerevan, № 5, p. 127–143 (in Armenian).*

Միրօղլու Ա. 2008, Բանկալթիի Ազգային գերեզմանատունը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», № 1, Երևան, էջ 87: *(**Miroġlu A.** 2008, Bankalt'ii Azgayin gerezmanatunə, "Lraber hasarakakan gitut'yunneri", № 1, Yerevan, ēj 87). (**Miroglu A.** 2008, The National Cemetery of Bankalti, "Bulletin of Social Sciences", Yerevan, № 1, p. 87 (in Armenian).*

Յակոբեան Գ. 2016, Պատմութիւն իսթանպուլահայ ուսումնական կեանքի եւ կրթական հաստատութիւններու, Իսթանպուլ, "Paros", 799 էջ: *(**Yakobean G.** 2016, Patmut'iun ist'anpulahay usumnakan keank'i ew krt'akan hastatut'iunneru, Ist'anpul, hrat. "Paros", 799 ēj). **Jakobean G.** 2016, Story on the Educational Life and Institutions of Armenians in Constantiople, Istanbul, "Paros", publishing house, 799 p. (in Armenian).*

Նոր էնտրիկներ, «Վերջին լուր», № 2668, 11.12.1922, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Nor ēnrikner, "Verǰin Lur", № 2668, 11.12.1922, Constantinople, ēj 2). New Intrigues, "Verjin Lur", № 2668, 11.12.1922, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Նոր հրահանգ Լքեալ գոյքերու յանձնաժողովներուն համար, «Ճակատամարտ», № 3217, 31.5. 1923, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Nor hrahang Lk'eal goyk'eru yanjnažoġvneru hamar, "Čakatamart", № 3217, 31.5. 1923, Constantinople, ēj 2). A New Directive for the Commsissions on the Abandoned Property, "Chakatamart", № 3217, 31.5.1923, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Շաբաթական քրոնիկ, «Հայաստանի կոչնակ», № 3, 9.1.1923, Նիւ Եորք, էջ 88: *(Šabat'akan k'ronik, "Hayastani Koč'nak", № 3, 9.1.1923, New York, ēj 88). Weekly Chronicle, "Hayastani Kochnak", № 3, 9.1.1923, New York, p. 88 (in Armenian).*

Չորմիսեան Լ. 1975, Համապատկեր արեւմտահայոց մէկ դարու պատմութեան, հ. Գ, 1908–1922, Պէյրութ, «Սեւան», 751 էջ: *(**Č'ormisean L.** 1975, Hamapatker arevmtahayoc mēk daru patmut'ean, G ht., 1908–1922, Pēyrut', tp. "Sevan", 751 ēj). (**Chormisean L.** 1975, A Panorama of One-century History of Western Armenians, vol. 3, 1908–1922 Beirut, pub. "Sevan" 751 p. (in Armenian).*

Պէշիկթաշի գերեզմանատան խնդիրը, «Ժամանակ», № 1019, 12–30.1.1912, Կ. Պոլիս, էջ 2: *(Pēšikt'aši gerezmantan xndirə, "Žamanak", № 1019, 12–30.1.1912, Constantinople, ēj 2). The Issue of Peshiktash Cemetery, "Zhamanak", № 1019, 12–30.1.1912, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Պոլիս վերադարձողները, «Հայաստանի կոչնակ», № 46, 11.12.1923, Նիւ Եորք, էջ 1529: *(Polis veradarc'oġnerə, "Hayastani Koč'nak", № 46, 11.12.1923, New York, ēj 1529).*

Those who Return to Constantinople, “Hayastani Kochnak”, № 46, 11.12.1923, New York, p. 1529 (in Armenian).

Պոլսէն կ՝հեռանան, «Հայաստանի կոչնակ», № 44, 28.10.1922, Նիւ Եորք, էջ 1405: *(Polsēn k՝heṙanan, “Hayastani Koč‘nak”, № 44, 28.10.1922, New York, ēǰ 1405). People Leave, Constantinople, “Hayastani Kochnak”, № 44, 28.10.1922, p. 1405 (in Armenian).*

Պրայս Ճ. 1919, Անգղիական կառավարութեան կապոյտ գիրքը հայկական Մեծ եղեռնի մասին (1915–1916), Կ. Պոլիս, Օ. Արզուման, 81 էջ: *(**Prays Č.,** 1919, Angġiakan kaṙavarut‘ean kapout girk‘ə haykakan Mec yeġeṙni masin (1915–1916), Constantinople, tp. O. Arzuman, 81 ēǰ). **Bryce J.,** 1919, The English Government’s Blue Book on the Armenian Genocide (1915–1916), Constantinople, published by O. Arzuman, p. 81 (in Armenian).*

Սիրունի Յ.Ճ., 1987, Պոլիս եւ իր դերը, հ. Գ, Անթլիաս, Կաթողիկոսութիւն Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 478 էջ: (***Siruni Y.Č.,*** *1987, Polis ew ir derə, G hat., Ant‘ilias, tp. Kat‘oġikosut‘yun Meci Tann Kilikioy 478 ēǰ). **Siruni Y.Ch.,** 1987, Constantinople and its Role, Vol. 3, Antilias, pub. Of the Armenian Catholicosate of the Great House of Cilicia, p. 478 (in Armenian).*

Ստեփանեան Ս. Ազգային հարստութիւն, «Պայքար», № 123, 27.5.1924, Բոստըն, էջ 3: *(**Stepanean S.** Azgayin harstut‘iun, “Payk‘ar”, № 123, 27.5.1924, Bostən, ēǰ 3). **Stepanean S.** National Wealth, “Paykar”, № 123, 27.5.1924, Boston, p. 3 (in Armenian).*

Սուրէնեան Ա., Ո՞վ է պատասխանատուն Ազգին 100.000 ոսկիի կորուստին, «Հեռաձայն» № 13, 4–17.2.1913, Կ. Պոլիս, էջ 1: *(**Surenean A.A.,** Ov ē patasxanatun Azgin 100.000 voskii korustin?, “Heṙajayn”, № 13, 4–17.2.1913, Constantinople, ēǰ 1). **Surenean A.A.,** Who is Responsible for the Nation's Loss of 100. 000 Gold, “Heradzayn”, № 13, 4–17.2.1913, Constantinople, p. 1 (in Armenian).*

Վերադարձողները կը վռնտուին, «Ճակատամարտ», № 2317, 31.5.1923, *(Constantinople, էջ 2: Veradarc‘oġnerə kə vṙntuin, “Čakatamart”, № 2317, 31.5.1923, Constantinople, ēǰ 2). Those who Return are Expelled, “Chakatamart”, № 2317, 31.5.1923, Constantinople, p. 2 (in Armenian).*

Տ. **Անդրէասյան Եր.**, Հայոց վագըֆ կալուածները եւ կառավարութիւնը, «Ժամանակ», № 1012, 9–21.1.1912, Կ. Պոլիս, էջ 1: *(T. **Andreasyan Yer.,** Hayots vagyf kaluacnerə ew kaṙavarut‘iunə, “Zhamanak”, № 1012, 9–21.1.1912, Constantinople, ēǰ 1). T. **Andreasyan Yer.,** The Armenian Vak'ëf Estates and the Government, “Zhamanak”, № 1012, 9–21.1.1912, Constantinople, p. 1 (in Armenian).*

Տպաւորութիւնը Պոլսոյ մեջ, «Արեւ» № 59, 13.9.1922, Գահիրէ, էջ 3: *(Tpavorut‘iunə Polsoy mēǰ, “Arev”, № 59, 13.9.1922, Gahirē, ēǰ 3). The Impression in Constantinople, “Arev”, № 59, 13.9.1922, Cairo, p. 3 (in Armenian).*

Փոխանցուած ո՞ր կալուածները լքեալ գոյք չեն նկատուիր, «Ճակատամարտ», № 3076, 26.12.1922, Կ. Պոլիս, էջ 4: *(Poxanc‘uac vor kaluacnerə lk‘eal guyk‘ č‘en nkatuir? “Čakatamart”, № 3076, 26.12.1922, Constantinople, ēǰ 4). Which Transferred Estates aren't Characterized as Abandoned? “Chakatamart”, № 3076, 26.12.1922, Constantinople, p. 4 (in Armenian).*

Փախստական ոչ-իսլամները, «Ճակատամարտ», № 3357, 16.11.1923, Կ. Պոլիս, էջ 3: *(Paxstakan voč‘-islamnerə, “Čakatamart”, № 3357, 16.11.1923, Constantinople, ēǰ 3). The Non-muslim Refugees, “Chakatamart”, № 3357, 16.11.1923, Constantinople, p. 3 (in Armenian).*

Փախչողներուն գոյքերը, «Ճակատամարտ», № 3060, 19.12.1922, Կ. Պոլիս, էջ 3: *(Paxč'oġnerun goyk'erə, "Čakatamart", № 3060, 19.12.1922, Constantinople, ēǰ 3). The Estates of the Refugees, "Chakatamart"*, № 3060, 19.12.1922, Constantinople, p. 3 (in Armenian).

Քեմալականք կը գրաւեն Պոլիսը, «Հայաստանի կոչնակ», № 45, 11.11.1922, Նիւ Եորք, էջ 1472: *(Kemalakank' kə graven Polisə, "Hayastani Koč'nak", № 45, 11.11.1922, New York, ēǰ 1472). The Kemalists Seize Constantinople, "Hayastani Kochnak", № 45, 11.11.1922, New York, p. 1472 (in Armenian).*

Քեմալական հաղթութեանց արձագանքը Պոլսոյ մէջ, «Ժողովուրդի ձայնը–Ժամանակ», № 1197, 12.9.1922, Կ.Պոլիս, էջ 3: *(Kemalakan haġt'ut'eanc arjagank'ə Polsoy mēǰ, "Žoġovurdi jaynə–Žamanak", № 1197, 12.9.1922, Constantinople, ēǰ 3). The Response of Kemalists' Victory in Constantinople, "Zhoghovurdi dzayny-Zhamanak", № 1197, 12.9.1922, Constantinople, p. 3 (in Armenian).*

Քէչեան Բ., Փոխադրութիւն ոսկորաց, «Ռահվիրայ» № 16, 7–23.1912, Կ. Պոլիս, էջ 1: *(**Kēč'ean B.** Poxadrut'un voskorac', "Ṙahviray", № 16, 7–23.1912, Constantinople, ēǰ 1). **Kechean B.** The Transfer of the Bones, "Rahviray", № 16, 7–23.1912, Constantinople, p. 1 (in Armenian).*

Օտար հայրենիքի համար, «Յուսաբեր», № 7, 17.4.1924, Գահիրէ, էջ 2: (*Otar hayrenik'i hamar, "Yusaber", № 7, 17.4.1924, Gahirē, ēǰ 2). For a Foreign Homeland, "Yusaber", № 7, 17.4.1924, Cairo, p. 2 (in Armenian).*

120.000 ոսկի նոր կորուստ մը, Ետիգուլէի ագարակները աճուրդի կը դրուին, «Ժամանակ», № 1035, 17.12–1.3.1912, Կ. Պոլիս, էջ 3: *(120.000 voski nor korust mə, Yētigulēi agaraknerə ačurdi kə druin, "Žamanak", № 1035, 17.12–1.3.1912, Constantinople, ēǰ 3). 120. 000 Gold another Loss. The Estates of Yetigule are Auctioned, "Zhamanak", № 1035, 17.12–1.3.1912, Constantinople, p. 3 (in Armenian).*

Annuaire Oriental, commerce, industrie, administration, magisture de l'Orient 1914, Constantinople, 1914, 2001 p.

Nevzat O. 2010, Emval-i Metruke Olayı, Osmanlı'da ve Cumhuriyette Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi, Istanbul, Bilge yayinlari, 215 s.

Uğur Ümit Üngör and **Mehmet Polatel,** 2011, Confiscation and Destruction, London, Continuum International Publishing Group, 224 p.

ՀԱԱ, Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի դիվան, ֆոնդ 57, ցուցակ 2, մաս 1, համար 335: *(HAA, Amenayn Hayoc katoġikosi divan, fund 57, c'uc'ak 2, mas 1, hamar 335). National Archives of Armenia, The Libraray of Catholicos of All Armenians, fund 57, list 2, part 1, № 335 (in Armenian).*

Մաշտոցյան Մատենադարան, Արշակ Ալպոյաճյանի ֆոնդ, թղթպ. 48, վավ. 66/1242 և թղթպ. 47, վավ. 66/777: *(Maštocyan Matenadaran, Arshak Alpoyachayani fond, tghtp. 48, vav. 66/1242 ew tghtp. 47, vav. 66/777). The Matenadaran named after M. Mashtotc, Arshak Alpoyachayan's fund, file 48, doc. 66/777 and file 48, doc. 66/1242 (in Armenian).*

https://akunq.net/am/?p=42354

http://akunq.net/am/?p=26815

http://www.maggieblanck.com/Azarian/Azarian.html.

ՊՈԼՍԱՀԱՅՈՒԹՅԱՆ ՈՒՆԵԶՐԿՈՒՄԸ 1908–1924 ԹԹ

ԱՆԱՀԻՏ ԱՍՏՈՅԱՆ

Ամփոփում

Առաջին համաշխարհային պատերազմից առաջ Կ.Պոլսի տնտեսության մեջ հայերը և հույները տիրապետող դիրք էին գրավում, իսկ թուրք տնտեսվարողները հայտնվել էին աննախանձելի վիճակում: Երիտթուրքերը 1908 թ. իշխանության գալով՝ սկսեցին իրականացնել քրիստոնյաների ունեցվածքի հաշվին երկրի տնտեսությունը թրքացնելու իրենց ծրագիրը: Եթե մինչև 1915 թ. Կ.Պոլսի հայկական ազգապատկան կալվածքների գրավումով երիտթուրքերը նպատակ ունեին կանխել պոլսահայերի տնտեսական զարգացման ընթացքը, ապա Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին սկսեցին վարել նրանց ունեզրկման բացահայտ քաղաքականություն: Ավելի քան 34.000 պոլսահայերի տեղահանությունը, աքսորն ու սպանությունը տիրազուրկ դարձրին նրանց ունեցվածքը և հեշտացրին դրանց բռնագրավման ու յուրացման գործը: 1922 թ. սեպտեմբերին Զմյուռնիայի հայերի և հույների կոտորածից և քաղաքի հրդեհից հետո, քեմալականները ծրագրել էին նույնը կրկնել նաև Կ.Պոլսում: Թեև դաշնակից երկրների զինված ուժերը կանխեցին քրիստոնյաների տեղահանությունն ու կոտորածը, սակայն Անկարայի կառավարությունը հաստատուն մնալով Կ.Պոլսի քրիստոնյաներին տեղահանելու իր որոշման մեջ՝ այնպիսի վիճակ ստեղծեց քաղաքում, որը հայերին և հույներին ստիպեց կամավոր թողնել քաղաքը և հեռանալ: Նրանց փախուստից հետո, քեմալական իշխանությունների ընդունած օրենքների և հրահանգների գործադրումը հնարավորություն տվեց ամբողջապես տիրանալու պոլսահայերից մնացած ողջ ունեցվածքին:

Բանալի բառեր՝ *պոլսահայեր, երիտթուրքական իշխանություններ, ունեզրկում, բռնագրավում, քեմալականներ, տնտեսության թրքացում:*

КОНФИСКАЦИЯ ИМУЩЕСТВА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИХ АРМЯН В 1908–1924 ГГ.

АНАИТ АСТОЯН

Резюме

До Первой мировой войны армяне и греки занимали доминирующее положение в экономике Константинополя, а турецкие бизнесмены оказались в незавидном положении. Младотурки, придя к власти в 1908 году, начали реализовывать свой план по тюркизации экономики страны за счет имущества христиан. Если до 1915 г. младотурки стремились предотвратить экономическое развитие константинопольских армян путем захвата их имений, то в годы Первой мировой войны они стали проводить открытую политику лишения их имущества. Переселение, изгнание и убийство более 34.000 константинопольских армян привели к лишению их собственности и облегчили ее конфискацию и присвоение. После резни армян и греков в Смирне и городского пожара в сентябре 1922 года кемалисты планировали повторить то же самое в Константинополе. Хотя вооруженные силы Антанты предотвратили депортацию и резню христиан, правительство Анкары, оставаясь непоколебимым в своем решении о депортации христиан Константинополя, создало в городе ужасающую ситуацию, которая вынудила армян и греков добровольно покинуть как город, так и страну. После их побега реализация принятых законов и директив кемалистских властей дала возможность полностью завладеть всем имуществом, оставленным константинопольскими армянами.

Ключевые слова: *Константинополь, константинопольские армяне, младотурецкие власти, лишение имущества, экспроприация, кемалисты, тюркизация экономики.*

ՄԱՐԻԱՄ ՀՈՎՍԵՓՅԱՆ*
Բանասիրական գիտ. թեկնածու
ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ
mariamhovsepian@mail.ru
0009-0005-9696-4246
DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.135-149

«ՃԱԿԱՏԱՄԱՐՏ» ՕՐԱԹԵՐԹԸ ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԳԱՂԹԱԿԱՆՆԵՐԻ ԽՆԴԻՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ (1920–1924 ԹԹ.)

Ամփոփում

1918 թ. հոկտեմբերի 30-ին կնքված Մուդրոսի զինադադարից հետո Կ. Պոլսի «Ճակատամարտ» օրաթերթը 1920–1924 թթ. հանգամանորեն անդրադարձել է Խորհրդային Հայաստանում ապաստանած արևմտահայ գաղթականների կացությանը, հիմնախնդիրներին և պետական կառույցների կողմից նրանց ապրելակերպի բարելավմանը միտված աշխատանքներին: Այդ նյութերը վկայում էին, որ տարագիրների կենսապայմաններն աստիճանաբար կարգավորվում էին: Թերթը կարևորում էր այն, որ Խորհրդային Հայաստանում ապրող հայությանն այլևս չէր սպառնում ցեղասպանվելու վտանգը:

«Ճակատամարտն» առաջնահերթ էր համարում Հայկական հարցի զարգացումներին անդրադառնալը, քանի որ այդ թեման հայ տարագիրների մտահոգությունների կենտրոնում էր: Պարբերականը ներկայացնում էր թուրքական իշխանությունների գործադրած ջանքերը՝ Հայկական հարցը միջազգային հարաբերությունների ասպարեզից հանելու համար: Լուսաբանվում էր Հայկական հարցին առնչվող միջազգային խորհրդաժողովների ընթացքը:

Թերթի խմբագրակազմը գտնում էր, որ սփյուռքում անհրաժեշտ է համախմբվել ազգային դիմագիծը պահելու և Խորհրդային Հայաստանին աջակցելու ծրագրերի շուրջ: Խորհրդային Հայաստանում, ըստ պարբերականի հրապարակումների, գնահատելի աշխատանք էր տարվում երկրի վերաշինության գործում, որին օգտակար էին լինում արևմտահայ գաղթականները:

[*] *Հոդվածը ներկայացվել է 20.01.24, գրախոսվել է 20.01.24, ընդունվել է տպագրության 30.08.24:*

«Ճակատամարտի» աշխատակիցներն օբյեկտիվ պատկերացում էին տալիս նաև խորհրդային բռնաճնշումների մասին: Նրանք գրում էին, որ Խորհրդային Հայաստանում գաղթականներին տեղ տալու համար նրանցից պահանջում էին դավանել համայնավարական գաղափարներ և ապրել միակուսակցական համակարգի պայմաններում: Լրագիրը կարևորում էր արևմտահայ գաղթականների ինտեգրումը խորհրդահայ նոր իրականության մեջ: Բացի այդ՝ խմբագրակազմը վստահ էր, որ Խորհրդային Հայաստանում կամ որևէ այլ երկրում հայտնված հայրենազրկված, ցեղասպանությունը վերապրած գաղթականները և նրանց ժառանգներն իրենց հոգիներում վառ էին պահելու պահանջատիրության ջահը:

Բանալի բառեր՝ *«Ճակատամարտ» օրաթերթ, Հայկական հարց, Արևմտյան Հայաստան, Խորհրդային Հայաստան, Սևրի պայմանագիր, Լոզանի պայմանագիր, հայ գաղթականներ:*

Ներածություն

Հոդվածի նպատակն է ներկայացնել Հայոց ցեղասպանությունից մազապուրծ եղած և Խորհրդային Հայաստանում ապաստանած գաղթականների խնդիրները և ապրելակերպն՝ ըստ Կ. Պոլսում 1918–1924 թթ. հրատարակված և բարձր վարկանիշ ունեցած «Ճակատամարտ» օրաթերթի հրապարակումների: Անդրադարձ է կատարվել նաև խորհրդահայ իրականությանը ինտեգրվելու և պետական մարմինների կողմից հատուկ այդ նպատակով իրականացված ծրագրերին ու ձեռնարկած քայլերին: Այս առումով ուսումնասիրվել են պարբերականի այն վերլուծական հոդվածները, հաղորդումներն ու հարցազրույցները, որոնք առնչվում էին մասնավորապես որբ երեխաների ճակատագրին: Պետք է ընդգծել, որ պոլսահայ այս լրագրի էջերում զետեղված են աղբյուրագիտական արժեք ունեցող նոր տեղեկություններ, նամակներ և խնդրո առարկա թեմայի վերաբերյալ որոշումներ ու փաստաթղթեր, որոնց շնորհիվ առավել ամբողջական են դառնում արևմտահայ գաղթականների հիմնախնդիրները լուծելու ուղղությամբ Խորհրդային Հայաստանի իշխանությունների աշխատանքի որակի և գրանցած արդյունքների մասին մեզանում ձևավորված մոտեցումները: Այս տեսակետից կարևորվում է հոդվածի թեման՝ իր պարունակած նորույթով, քանի որ մեզանում առաջին անգամ արևմտահայ մտավորականների ջանքերով Մեծ եղեռնից հետո Կ.Պոլսում տպագրված օրաթերթի նյութերի հիման վրա օբյեկտիվ պատկերացում է տրվում բռնագաղթված ու Խորհրդային Հայաստանի քաղաքացիներ դար-

ծած տարագիրների կյանքի, դժվարությունների և նոր հայրենիքում հաստատվելուց հետո Հայկական հարցի հետ կապված նրանց մտահոգությունների ու հույսերի մասին: Ընդգծենք, որ ուսումնասիրության ընթացքում կիրառվել է պատմա-համեմատական վերլուծության մեթոդը: Նշենք, որ հոդվածի թեման ունի արդիական հնչեղություն: Մեկ դարից ավելի է անցել, բայց սույն ուսումնասիրության շրջանակում քննվող պատմական ժամանակահատվածում հայ ժողովրդի կյանքում 1915–1923 թթ. տեղի ունեցած կործանարար իրադարձությունների մեծ մասը, աշխարհաքաղաքական շահերի բախման իրողությունները կարծես կրկնվում են մեր օրերում: Հայտնի աքսիոմա է, թե պատմությունը կրկնվելու հակում ունի: Այն ժողովուրդները, որոնք դասեր չեն առնում, կամ չեն ցանկանում քաղել անցյալում իրենց հետ կատարվածից, կարծում ենք, որ կվտանգեն սեփական ապագան, անգամ կարող են կորցնել ոչ միայն ձեռքբերումները, այլև պետականությունը: Կ.Պոլսում և ընդհանրապես աշխարհասփյուռ հայության շրջանում ընթերցողների ստվար շրջանակ ունեցող «Ճակատամարտ» օրաթերթում[1] տեղ գտած պատմական կարևոր փաստերն ու դրանց վերլուծությունները, ճակատագրական իրադարձությունների արձանագրումներն այս տեսանկյունից կարող են օգտակար լինել ժամանակակիցներիս համար: Դրանք հավաստի տեղեկություններ են, որոնց վրա հենվելով, պատմաբանն ու քաղաքագետը, դիվանագետն ու նույնիսկ շարքային քաղաքացին կարող են հստակություն մտցնել իրենց հետաքրքրող պատմական խրթին և լուսաբանման կարոտ բազմաթիվ հարցերում:

«Ճակատամարտ» օրաթերթը և խորհրդահայ իրականությունը

Գաղթականների ներկային, ապագային և հայոց անկախ պետականությանը սպառնացող վտանգներին առնչվող հարցերը մեծամասնություն էին կազմում «Ճակատամարտի» հրապարակումների մեջ: Խորհրդային Հայաստանին վերաբերող հոդվածները, թղթակցություններն ու լուրերը զետեղվում էին «Հայկական կյանք», «Հայաստան», իսկ 1924 թ. հունվարի 2-ից՝ նաև «Լուրեր Հայաստանէն» խորագրերի ներքո: ՀՅԴ ջանքերով հրատարակվող այս թերթը Խորհրդային Հայաստանում չուներ իր թղթակիցները: Խմբագրակազմը, այնուհանդերձ, Կ.Պոլիս գործնական այցով եկած կամ արտագաղթած հայաստանցիների, արևմտահայ տարագիրների հետ հանդիպելով,

[1] «Ճակատամարտ» օրաթերթը համարվում է Կ.Պոլսում 1909–1915 թթ. լույս տեսած ՀՅԴ Արևմտյան բյուրոյի պաշտոնական օրգան «Ազատամարտ» օրաթերթի իրավահաջորդը, թեև արդեն հրատարակվում էր (1918–1924 թթ.) իբրև ոչ պաշտոնաթերթ:

նրանց հետ զրուցելով, տպագրում էր թարմ և օբյեկտիվ տեղեկություններ այնտեղ տեղի ունեցող դեպքերի ու հայկական կյանքի զանազան իրողությունների մասին: Դրան զուգահեռ՝ «Ճակատամարտը» տեղ էր հատկացնում Հայաստանից խմբագրությանն ուղարկված նամակներին, գրություններին, բողոքներին: Տեղեկատվության աղբյուրներն առավելապես չէին նշվում: Երբ խմբագրակազմի համար կարծես ավելի հստակ է դառնում, որ Հայաստանի խորհրդայնացումն այլևս անբեկանելի իրողություն է, որ Հայկական հարցն այդ ժամանակափուլում չունի լուծման այլ տարբերակներ, թերթը, միանալով սփյուռքյան մնացած լրագրային բանակին, 1924 թ. իր հրապարակումների միջոցով ձգտում է օգտակար լինել պետականության թեկուզ առերևույթ նշաններով օժտված Խորհրդային Հայաստանին: Այս շրջանում պարբերականը արտատպում է Խորհրդային Հայաստանի թերթերից հիմնականում լուրեր, որոնք ներկայացնում էին հայաստանցիների առօրյան, դժվարությունները, հոգսերը, հաջողություններն ու ձեռքբերումները:

1920–1923 թթ. վերլուծականների մեջ շեշտվում է, որ Հայաստանը բռնությամբ էր խորհրդայնացվել,[2] և ժողովուրդը, այդ թվում՝ արևմտահայ գաղթականները ճնշող մեծամասնությամբ դեմ էին եղել Հայաստանի Առաջին հանրապետության վերացմանը և մեծամասնականների՝ իշխող ուժ դառնալուն:[3] Բերենք օրինակ: «Ի՞նչ կպատմեն թիվերը» հոդվածում Ռուբեն Սևյանը գրում էր հետևյալը. «Հայ ժողովուրդի այն տարրերը, որոնք պետականօրէն մտածել գիտեն, պէտք է գիտակցին, թէ որքա՛ն ծանր պիտի նստի մեր վրայ կարմիրներու բռնապետութիւնը: 8 ամիս է, որ անոնք նստած են մեր ուսերուն վրայ և կը խեղդեն մեզ՝ ասպատակութիւններ, թալան, քաղաքային կռիւ, քօլէրա եւ սով»:[4] Հոդվածագիրը խոսում է փաստերով և թվային տվյալներով: Ըստ այդմ՝ թուրքերի ու մեծամասնականների արշավանքների նախօրեին Հայաստանի Առաջին հանրապետությունում կար ավելի քան երկու միլիոն հայ և այլազգի բնակչություն՝ առանց նկատի ունենալու Ղարաբաղը, Գանձակի գավառը, Ախալքալակի շրջանը ու չեզոք համարվող գոտին: 1.500.000 հայության 300.000-ը նախկին «տաճկահայ» գաղթականներն էին, իսկ 500.000-ը՝ ռուս մալականները, քրդերը, եզդիները, հույները, ասորիները, տաճիկներն ու թաթարները:[5] Խորհրդայնացումից հետո հայ ժողովուրդն

---

[2] «Ճակատամարտ», թիվ 695, 02.03.1921:

[3] **Հովսեփյան** 2009, 118–119:

[4] «Ճակատամարտ», թիվ 849, 02.09.1921:

[5] «Ճակատամարտ», թիվ 849, 02.09.1921:

«ամէն ամիս զոհ կը բերէ աւելի քան 5.000 մարդ այն սիսթէմին, որ կը տիրապետէ հիմա Հայաստանի մէջ»:[6] Ռ. Սևյանը հիշատակում է արևմտահայ գաղթականների արտագաղթը, որն առաջին հերթին պայմանավորվում էր նրանց սոցիալ-տնտեսական անմխիթար կացությունով և այն հանգամանքով, որ հայաստանցիների «մեծամասնութիւնը նախկին արեւմտահայերուն կը նային իբրեւ հակայեղափոխական տարրերու վրայ», ինչի հետևանքով նրանք ենթարկվում էին զրկանքների ու հալածանքների:[7] Այս թվային տվյալները «Ճակատամարտը» վերցրել էր Խորհրդային Ռուսաստանի «Известия» թերթից:[8] Օգտվել էր մեկ այլ աղբյուրից ևս՝ պատկերացում տալու համար, թե ինչ անմարդկային պայմաններում էին ապրում հայաստանցիները, ի թիվս որոնց՝ արևմտահայ գաղթականները: Այդ անգամ տեղեկությունները քաղված էին Ամերիկյան նպաստամատույցի կովկասյան բաժնի նախագահին 1921 թ. սեպտեմբերի 8-ին Թիֆլիսից ուղարկված տեղեկագիր-հեռագրից:[9] Այնտեղ նշվում էր, որ հիշյալ կազմակերպության պատգամավորների խումբը հանդիպել էր Հայաստանի արտգործնախարար Ասքանազ Մռավյանի և պարենավորման նախարար Սարգիս Սրապյանի հետ: Պատվիրակությունն ընդունել էր նրանց պարենային օգնության խնդրանքը՝ խոստանալով այն անմիջապես ներկայացնել ԱՄՆ կառավարությանը, քանզի երկրում հացի խնդիրը սուր էր դրված:[10] Պատգամավորների հաղորդումների համաձայն՝ 1920 թ. թուրք-հայկական պատերազմից հետո Հայաստանից հեռացող թշնամու բանակն իր հետ տարել էր հայկական բնակավայրերում ձմեռվա համար ամբարված մթերքի ողջ պաշարը և ավերել էր նրանց տունուտեղը: «140 գիւղեր ամբողջովին աւերուած են, և ասոնց բնակիչները, առանց ապաստարանի, կը բնակին դաշտերու մէջ կամ կը թափառին քաղաքին փողոցները»:[11] Շատերը բնակարան չունեին, իսկ եղած տները տաքացնելու նպատակով բնակիչները նաև քանդում էին իրենց փայտաշեն տների տանիքները. «Տուները բաց են ձիւնին և անձրեւին դէմ, հետեւաբար՝ անբնակելի»:[12] Տեղեկագրում նշվում էր, որ, օրինակ, Ալեքսանդրապոլի փողոցներում յուրաքանչյուր օր քաղցից և հյուծվածությունից մահանում էին մանուկներ, երիտասարդներ ու ծերեր, որոնց

[6] «Ճակատամարտ», թիվ 849, 02.09.1921:
[7] «Ճակատամարտ», թիվ 849, 02.09.1921:
[8] «Ճակատամարտ», թիվ 848, 01.09.1921:
[9] «Ճակատամարտ», թիվ 859, 14.09.1921:
[10] «Ճակատամարտ», թիվ 859, 14.09.1921:
[11] «Ճակատամարտ», թիվ 859, 14.09.1921:
[12] «Ճակատամարտ», թիվ 859, 14.09.1921:

դիակները, առանց եկեղեցական արարողության, թաղվում էին կայարանի մոտակայքում փորված փոսերում:[13]

Խորհրդային բռնաճնշումների ու Հայաստանի բնակչության թալանի միջով անցան նաև արևմտահայ գաղթականները, որոնք այլևս Խորհրդային Հայաստանի քաղաքացի էին համարվում: Այդ կարգավիճակով նրանք ապրեցին այդ երկրում՝ կիսելով արևելահայերին բաժին հասած գալիք բոլոր փորձություններն ու դժվարությունները՝ սով, կուլակաթափություն, տնտեսական նոր քաղաքականություն, ստալինյան հալածանքներ, Երկրորդ աշխարհամարտ, հետպատերազմյան պետականաշինության ու վերականգնողական աշխատանքներ և այլն:

«Ճակատամարտ» օրաթերթը մինչև իր վերջին համարն անդրադարձել է հայ տարագիրների վիճակին, խնդիրներին, քաղաքական նոր համակարգում պարտադրված ապրելակերպին, հանուն հավատի ու քաղաքական դիրքորոշման նրանց կրած ճնշումներին:

«Ճակատամարտը» լուրերի ու թղթակցությունների միջոցով ներկայացնում էր նաև Խորհրդային Հայաստանի ձեռնարկումները՝ առկա խնդիրները չեզոքացնելու ուղղությամբ: Դրանք հիմնականում ամփոփված էին 1924 թ. հավաքածուի մեջ: Այդ նյութերը վկայում էին, որ կյանքը կամաց-կամաց գտնում էր իր հունը: Թերթը կարևորում էր այն, որ Խորհրդային Հայաստանում ապրող հայությանն այլևս չէր սպառնում ցեղասպանվելու վտանգը: Տարիների ընթացքում պարզվեցին ազգային ինքնությանը սպառնացող բազմաթիվ հանգամանքներ, որոնց այս հոդվածի շրջանակում անդրադառնալը դուրս է մեր ուսումնասիրության նպատակից:

Պետական համապատասխան մարմիններն աստիճանաբար կարողանում էին կապեր հաստատել ու ձեռք բերել բնակչության կարիքների համար անհրաժեշտ քանակությամբ ցորեն, գարի, կորեկ, բուրդ, բամբակ, անասնագլխաքանակ ու անասնակեր, հագուստ, կոշիկ, կենցաղային իրեր և հարմարություններ: «Ճակատամարտը» տեղեկացնում էր նաև, որ Հայաստանում գրադարանների ընդհանուր թիվը հասնում է 51-ի:[14] 1923 թ. հունվարի 2-ի խմբագրականում փաստվում էր, թե Խորհրդային Հայաստանի կառավարությունը գոհ էր, որ կարողացել էր շահել խաղաղություն ու համերաշխություն. «Մնացածը վեր է իր ուժէն: Նորէն մխիթարական է, որ այդ վանդակապատ սահմաններուն մէջ աւելի քան մէկ միլիոն ժողովուրդ քիչ-շատ ազատ

[13] «Ճակատամարտ», թիվ 859, 14.09.1921:

[14] «Ճակատամարտ», թիվ 873, 30.09.1921:

շունչ կը քաշէ և կրնայ օրը իրիկուն ընել՝ առանց մղձավանջի: Աւելին ցնորք է այժմ թէ՛ իրենց, թէ՛ մեզի համար»:[15]

Հայկական հարցը «Ճակատամարտի» հրապարակումների կիզակետում

«Ճակատամարտի» խմբագրակազմը և հոդվածագիրները «ներսից» գիտեին հայ գաղթականների մտահոգությունների, առօրյա հոգսերի, ապագայի հանդեպ նրանց տածած հույսերի ու Հայկական հարցի հետ կապված ակնկալիքների մասին: 1914–1918 թթ. ընթացքում երիտթուրքական իշխանությունների ծրագրած և իրագործած Հայոց Մեծ եղեռնից մազապուրծ եղած մտավորականներից շատերն էին համախմբված այս պարբերականի շուրջ: Այդ տարիներին իրենց բնօրրան հայրենիքից բռնի տեղահանված արևմտահայերը տասնյակ հազարներով գաղթել էին հիմնականում Արևելյան Հայաստան, Հյուսիսային Կովկաս, Վրաստան, Սիրիա, Լիբանան, Եգիպտոս, Իրան:[16] Օսմանյան, հետագայում նաև հանրապետական Թուրքիայի տարածքում հայությունը կենտրոնացել էր առավելապես Կ. Պոլսում, իսկ որոշ բնակավայրերում դեռևս բնակություն հաստատած հայ տարագիրները (որբեր, ծերեր, կանայք ու աղջիկներ) տարիների ընթացքում հայերի հանդեպ որդեգրված պետական հալածական քաղաքականության հետևանքով կամ ստիպված լքեցին Թուրքիան կամ քրդացան ու թուրքացան:

Խորհրդայնացված և անկախ պետականությունը կորցրած Հայաստանում բնակվող արևմտահայերը 1920-ականների սկզբին սպասում էին, որ Հայկական հարցը հայանպաստ լուծում կստանար՝ ըստ 1920 թ. օգոստոսի 10-ին ստորագրված, բայց չվավերացված Սևրի դաշնագրի:[17] Մոսկվայում, ապա Կարսում բանակցություններ էին ընթանում խորհրդային և թուրքական իշխանությունների միջև, որոնք, ինչպես հետագա իրադարձությունները ցույց տվեցին, ավարտվեցին ի վնաս հայության շահերի:[18]

Խորհրդայնացված Հայաստանում 1921 թ. փետրվարին տեղի ունեցած ապստամբությունը թեև ճնշվեց իշխանությունների կողմից, բայց վկայեց հա-

---

[15] «Ճակատամարտ», թիվ 1261, 02.01.1923:

[16] Հայոց պատմություն 2010, 61, 65:

[17] Հայոց պատմություն 2010, 157:

[18] Հայոց պատմություն 2010, 324–339, 367–374:

յերի՝ ազատատենչության ու ինքնիշխան պետության մեջ ապրելու ցանկության մասին:[19]

Պարբերականն ուշի ուշով հետևել է Հայկական հարցի զարգացումներին և ողջ հայության սպասումներին, որոնք հետևյալ կերպ կարելի է ամփոփել. արևմտահայության վերադարձ Արևմտյան Հայաստանի, Կիլիկիայի իրենց բնակավայրերը և անկախ պետականության վերականգնում՝ Սևրի միջազգային պայմանագրի կետերի համաձայն:[20]

Պետք է փաստել, որ հայությունը, ի դեմս իր մտավորական և քաղաքական վերնախավի, այդպես էլ մնացել էր դիվանագիտական ռոմանտիզմի պատրանքներում՝ չհասկանալով ու չընդունելով կատարված իրողություններն՝ իրենց դառը պտուղներով հանդերձ: Այնինչ, 1920–1923 թթ. տեղի էին ունեցել հայ ժողովրդի ապագայի համար կանխորոշիչ աշխարհաքաղաքական իրադարձություններ:[21]

Այդ ամենի սթափ գիտակցման բացակայությունը և հայոց պահանջատիրությունը զուտ արդարության սկզբունքի վրա խարսխելը, ինչը հակասում է դիվանագիտության չգրված օրենքներին ու միջազգային քաղաքական շահերի խաղին, պարզ է, որ դրական լուծումներ չէր ապահովելու ցեղասպանության վտանգներով անցած, հայրենիքից բռնի և թուրքերի կարծիքով՝ անվերադարձ վտարված, անկախ պետականությունից զրկված հայ ժողովրդի համար: Այս ամենը նաև ի վերջո հանգեցնելու էր նրան, որ Խորհրդային Հայաստանում ապրող արևմտահայ գաղթականները, նրանց ժառանգները և ընդհանրապես տեղաբնակ հայությունը պետք է աստիճանաբար համակերպվեին պարտադրված իրականությանը: Շատ դեպքերում այդ համակերպումը, կարելի է թերևս պնդել, որ եղել է զուտ արտաքուստ, իսկ ներքուստ մարդիկ հավատարիմ էին իրենց դավանած սկզբունքներին, արգելված քրիստոնեական հավատքին, էրգրից ժառանգած ավանդույթներին, մշակութային արժեքներին՝ մինչև վերջին շունչը կարոտ մնալով հայրենի հող ու ջրին, ինչպես նաև զավակներին պատգամելով՝ երբևէ վերատիրանալ բռնազավթված հայրենիքին:

«Ճակատամարտը» համոզված պնդում էր, որ Հայ դատը մնացել էր անորոշ և անհույս կարգավիճակում, իսկ հայությունը կարծես «փետուրաթափ էր

[19] Հայոց պատմություն 2010, 303–313:

[20] Հայաստանը և մեծ տերությունները 1917–1923 1999, 490–492:

[21] Հայոց պատմություն: Հիմնահարցեր: Հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը 2000, 399–405:

եղել»:[22] Հայկական հարցին հետամուտ հայկական երկու պատվիրակություն-ների[23] աշխատանքը թերթը սնանկ էր գնահատում, քանի որ նրանք չէին կարողացել 1921 թ. փետրվարի 21-ից մարտի 14-ին Լոնդոնում կայացած խորհրդաժողովում[24] անցկացնել անգամ Ազգային տան գաղափար-առաջարկը. «1920 օգոստոս 10ին անկախ պետութեան մը հողային սահմաններն էր, որ պիտի ճշդէին, այժմ ցիրուցան բազմութիւնները տեղաւորելու համար կայան ունենալն է, որ կը սակարկեն»:[25] Այնուհանդերձ, պարբերականը դեռևս չէր հուսահատվում, որովհետև անփոփոխ էր մնացել Հայկական հարցի հիմքը՝ հայ ժողովրդի ազատ ապրելու իրավունքը:[26]

«Ճակատամարտը» զուգահեռաբար ներկայացնում էր թուրքական պետության ջանքերը Հայկական հարցը մեջտեղից հանելու համար, այդ նպատակով միջազգային ասպարեզում ծավալած դիվանագիտական հսկայական և խելամտորեն տարվող պայքարը, լուսաբանում էր մասնավորապես Փարիզի, Մոսկվայի, Կարսի, Լոնդոնի, Լոզանի կոնֆերանսների ընթացքը, ելույթները ու ամփոփում էր դրանց արդյունքները: Խմբագրակազմի արած հետևությունն այն էր, որ իր պատմական հայրենիքում հայը նույնիսկ ապրելու և սեփական ինքնությունը պահելու իրավունք գրեթե չուներ: Նրանից խլել էին իր հայրենի Արևմտյան Հայաստանն ու Կիլիկիան: Նա դարձել էր վտարանդի: Այս պայմաններում, երբ միջազգային դիվանագիտական սեղանից արդեն հանրապետական հռչակված Թուրքիան կարողանում է «հեռացնել» Հայկական հարցը, «Ճակատամարտը» համարում էր, որ սփյուռքում անհրաժեշտ էր համախմբվել ազգային դիմագիծը պահելու և աջակցելու համար ազգային կյանքի պետական արտահայտություն ստացած Խորհրդային Հայաստանի շուրջ:[27]

Խմբագրակազմի կարծիքով՝ 1923 թ. ընթացքում Խորհրդային Հայաստանը գնահատելի աշխատանք էր կատարել երկրի վերաշինության գործում:[28] Թերթը հետևյալն էր գրում. «Համահայկական տեսակէտով Խորհրդային Հայաստանի գործերէն յիշենք 1000 գաղթականներու ընդունելութիւնը,

[22] «Ճակատամարտ», թիվ 1261, 02.01.1923:
[23] Հայ ժողովրդի պատմություն 1985, 348:
[24] Հայկական հարց հանրագիտարան 1996, 162–163:
[25] «Ճակատամարտ», թիվ 1261, 02.01.1923:
[26] «Ճակատամարտ», թիվ 1261, 02.01.1923:
[27] «Ճակատամարտ», թիվ 1566, 01.01.1924:
[28] «Ճակատամարտ», թիվ 1566, 01.01.1924:

այնքան դժնդակ պայմաններու տակ ՀՕԿի նոր համագումարը և Չիչէրինի յօժարութիւնը՝ 10000 նոր գաղթականներ տեղաւորելու համար»:[29]

«Ճակատամարտի» համար կարևոր էր դարձել միանալը Խորհրդային Հայաստանի վերաշինության ու հզորացման համահայկական ջանքերին՝ մի կողմ թողնելով քաղաքական որոշ հանգամանքներ:[30] Արևմտահայ գաղթականներին Խորհրդային Հայաստանում ընդունելու համար նրանցից պահանջում էին դավանել համայնավարների գաղափարներ, լինել աթեիստ, ապրել գրաքննության և միակուսակցական համակարգի պայմաններում:[31] Բացի այդ՝ նրանք Հայաստան պետք է տեղափոխվեին իրենց դրամական միջոցներով կամ սփյուռքյան կառույցների հաշվին:[32] Այդ մասին բացեիբաց խոսվել էր 1923 թ. դեկտեմբերի 4-ին Երևանում տեղի ունեցած Հայաստանի բանվորների, գյուղացիների և կարմիրբանակայինների III համագումարում:[33] Խորհրդային Հայաստանի Ժողկոմխորհի առաջին նախագահ Ալեքսանդր Մյասնիկյանն իր ելույթում պարզաբանել էր, թե ինչու արևմտահայ բոլոր գաղթականներին չէին կարողանում տեղավորել Խորհրդային Հայաստանում. «Խորհրդային Հայաստանը եթէ բաւականաչափ հողեր ունենար, սիրով տեղ կուտար ամբողջ գաղթականութեան: Տեղեկութիւն առինք Պօլսէն, թէ 10.000 նօր գաղթականներ կ'ուզեն Կովկաս գալ: Որոշեցինք անմիջապէս ընդունիլ միայն այն պայմանով, որ գաղթականները գան իրենց միջոցներով, որովհետեւ այլապէս անօթի կը մնան»:[34]

«Ճակատամարտ» օրաթերթը դեմ չէր արևմտահայ գաղթականների ներհոսքին Խորհրդային Հայաստան և այլ երկրամասեր, սակայն գտնում էր, որ առաջնահերթ պետք է լինեին ոչ թե գաղթականի կամ ընդհանրապես որևէ մարդու կուսակցական պատկանելությունը և գաղափարական մոլեռանդությունը, այլ հայրենիքի վերաշինության գործի կարևորումը:[35] «Յաւագին է հաւատաքննութիւնը անոնց, որ իրարայաջորդ աղէտներու մէջ կորսնցուցին ոչ միայն իրենց հաւատքը, այլ և իբր մարդ ապրելու ամէն միջոց և հնարաւորութիւն: Քաղաքականութեան ուղղութիւն փնտռել սա թշուառներու քով...իս-

---

[29] «Ճակատամարտ», թիվ 1566, 01.01.1924:

[30] **Հովսեփյան** 2020, 93:

[31] «Ճակատամարտ», թիվ 1567, 02.01.1924:

[32] «Ճակատամարտ», թիվ 1567, 02.01.1924:

[33] «Ճակատամարտ», թիվ 1567, 02.01.1924:

[34] «Ճակատամարտ», թիվ 1567, 02.01.1924:

[35] «Ճակատամարտ», թիվ 1570, 05.01.1924:

կապէս հեգնանք մըն է»:[36] Պարբերականը նկատում էր. «Հայրենիք մը չի կրնար պահանջել, որ իր զաւակները բանաւոր հօտի, ստրուկներու բազմութեան վերածուին, որպէս զի դուռները բանայ»:[37] Առաջարկում էր, որ Խորհրդային Հայաստանի վարիչները համագործակցեին սփյուռքյան բարեգործական հիմնադրամների հետ, որոնք կփորձեին ուղարկել արտադրական ու գյուղատնտեսական գործիքներ և մեքենաներ՝ երկրի տնտեսության զարգացմանը նպաստելու համար:[38]

Եզրակացություններ

Ամփոփելով՝ կարող ենք փաստել հետևյալը:

- «Ճակատամարտ» օրաթերթը մինչև իր վերջին համարն անդրադարձել է հայ գաղթականների հիմնախնդիրներին, խորհրդայնացված Հայաստանում նրանց պարտադրված ապրելակերպին հարմարվելու ջանքերին ու դժվարություններին, ինչպես նաև հանուն հավատի ու քաղաքական դիրքորոշման արևմտահայ տարագիրների կրած ճնշումներին:
- «Ճակատամարտի» համար էական նշանակություն ունեին հայ գաղթականների ներկային, ապագային և հայոց անկախ պետականությանը սպառնացող վտանգներին առնչվող հարցերը:
- Պարբերականի ուշադրությունից չեն վրիպել Հայկական հարցի զարգացումները և հայության սպասումներն ու ակնկալիքները: Կարևոր են Հայկական հարցին առնչվող միջազգային խորհրդաժողովների աշխատանքների լուսաբանումն ու դրանց որոշումների հրապարակումը թերթի էջերում, որոնք նաև սկզբնաղբյուրի արժեք են այսօր ձեռք բերել:[39]
- «Ճակատամարտը» գտնում էր, որ սփյուռքում անհրաժեշտ էր համախմբվել ազգային դիմագիծը պահելու և Խորհրդային Հայաստանին աջակցելու համար՝ անկախ քաղաքական հայացքներից ու տեսակետներից: Չէ որ թուրքական իշխանությունների ընդունած օրենքների համաձայն՝ հայն իր պատմական հայրենիքում ապրելու իրավունքից զրկված էր, իսկ խորհրդայնացված Հայաստանը դարձել էր հույսի փարոս ողջ հայության համար:

«Ճակատամարտի» խմբագրակազմը վստահ էր, որ յուրահատուկ ինքնապահպանության բնազդով օժտված հայ ժողովուրդը Խորհրդային Հայաս-

---

[36] «Ճակատամարտ», թիվ 1570, 05.01.1924:

[37] «Ճակատամարտ», թիվ 1576, 12.01.1924:

[38] «Ճակատամարտ», թիվ 1576, 12.01.1924:

[39] **Հովսեփյան** 2016, 242:

տանում կամ սփյուռքյան համայնքներում պետք է փորձեր քայլել «համապատասխան օրուան պահանջներուն»՝ վառ պահելով հայոց պահանջատիրության բուխարիների կրակը և պահպանելով աճող սերնդի հայեցի դիմագիծը:[40] «Պէտք է տոկալ...Պէտք է վառ պահել բուխերիկները: Պէտք է բուխերիկներ ստեղծել ուր որ չկան»,- սա էր օրաթերթի խմբագրակազմի և աշխատակիցների պատգամ-մոտեցումը:[41]

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Գալոյան Գ. 1999, Հայաստանը և մեծ տերությունները 1917–1923, Երևան, «Գիտություն», 540 էջ:

Հայ ժողովրդի պատմություն, 1985, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 528 էջ:

Հայկական հարց հանրագիտարան, 1996, Երևան, «Հակոբ Մեղապարտ», 527 էջ:

Հայոց պատմություն, 2010, Երևան, հ. IV, գք. I, «Զանգակ-97», 799 էջ:

Հայոց պատմություն: Հիմնահարցեր: Հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը, 2000, Երևան, «Զանգակ-97», 488 էջ:

Հովսեփյան Մ. 2009, ՀՅԴ Կ.Պոլսի պարբերական մամուլը 1909–1924 թթ., Երևան, ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի հրատ., 195 էջ:

Հովսեփյան Մ. 2016, ՀՅԴ կուսակցական և համակիր պարբերական մամուլը Օսմանյան Թուրքիայում 1909–1915 թթ.և 1918–1923 թթ., Երևան, ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի հրատ., 310 էջ:

Հովսեփյան Մ. 2020, Հայ գաղթականների և որբերի հիմնախնդիրները Կ. Պոլսի «Ճակատամարտ» օրաթերթում (1918–1923 թթ.), Երևան, ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի հրատ., 192 էջ:

«Ճակատամարտ», Կ.Պոլիս, 1921, թիվ 695, 848, 849, 859, 873, 1923, 1261, 1924, թիվ 1566, 1567, 1570, 1576, 1577:

Վարդան, «Կարմիր Հայաստանի կարմիր օրերը», «Ճակատամարտ», 02.03.1921, Կ.Պոլիս, թիվ 695, էջ 1:

Սևյան Ռ., «Ի՞նչ կպատմեն թիվերը», «Ճակատամարտ», 01.09.1921, Կ. Պոլիս, թիվ 848, էջ 1:

Սևյան Ռ., «Ի՞նչ կպատմեն թիվերը», «Ճակատամարտ», 02.09.1921, Կ. Պոլիս, թիվ 849, էջ 1:

Յարո, «Հայաստանի մեծատարած սովը», «Ճակատամարտ», 14.09.1921, Կ. Պոլիս, թիվ 859, էջ 2:

«Խմբագրական», «Հայաստան», «Ճակատամարտ», 30.09.1921, Կ. Պոլիս, թիվ 873, էջ 2:

«Խմբագրական», «Ճակատագրական տարին», «Ճակատամարտ», 02.01.1923, Կ. Պոլիս, թիվ 1261, էջ 1:

[40] «Ճակատամարտ», թիվ 1576, 12.01.1924:

[41] «Ճակատամարտ», թիվ 1576, 12.01.1924:

«Խմբագրական», «1923 ազգային տեսակետով», «Ճակատամարտ», 01.01.1924, Կ. Պոլիս, թիվ 1566, էջ 1:

«Խմբագրական», «Ի՞նչ պայմաններով պիտի ընդունվին գաղթականները», «Ճակատամարտ», 02.01.1924, Կ.Պոլիս, թիվ 1567, էջ 2:

«Խմբագրական», «Առանց հավատաքննության», «Ճակատամարտ», 05.01.1924, Կ. Պոլիս, թիվ 1570, էջ 1:

«Խմբագրական», «Վերաշինության գործը», «Ճակատամարտ», 12.01.1924, Կ. Պոլիս, թիվ 1576, էջ 1:

ГАЗЕТА «ЧАКАТАМАРТ» О ПРОБЛЕМАХ БЕЖЕНЦЕВ В СОВЕТСКОЙ АРМЕНИИ (1920–1924)

МАРИАМ ОВСЕПЯН

Резюме

Издававшаяся в Константинополе в 1918–1924 годах ежедневная газета «Чакатамарт» считается преемницей газеты «Азатамарт» (1909–1915 гг.), органа Западного бюро АРФД, который уже не являлся официальной газетой АРФД. Периодическое издание освещало положение и проблемы западноармянских беженцев, а также изгнанников, нашедших убежище в Советской Армении, на долю которых выпали тяжкие испытания в условиях новой политической системы, поскольку многие из них подверглись репрессиям за свои политические взгляды.

Материалы об эмигрантах включались в разделы «Армянская жизнь», «Айастан» и «Новости в Армении». В 1923–1924 годах «Чакатамарт» публиковала в основном статьи и новости, взятые из советско-армянской периодики, поскольку газета не имела своих корреспондентов в Советской Армении. Параллельно с ними на ее страницах издавались письма и жалобы, присланные в редакцию из Советской Армении без указания источников информации.

В 1920–1923 гг. в своих аналитических и редакционных материалах газета «Чакатамарт» подчеркивала, что Армения была советизирована насильно, а народ, в том числе западноармянские беженцы, в большинстве своем был против упразднения Первой Республики Армении и доминанты большевиков в качестве правящей силы. Касаясь эмиграции западноар-

мянских изгнанников из Советской Армении, газета объясняла это явление прежде всего невысоким уровнем социально-экономического положения и начавшимися против них политическими преследованиями со стороны государственных органов.

В 1923 году, после Лозаннской конференции, в своих редакционных статьях «Чакатамарт» отмечала, что Армянский вопрос, похоже, зашел в тупик, а Советская Армения рассматривается как оплот объединяющей всех армян государственности (пусть и неполной), которой должны содействовать структуры армянской диаспоры, в связи с чем и газета обращалась к советским властям с призывом к сотрудничеству.

В последний год своего издания «Чакатамарт» издавала материалы, касающиеся повседневной жизни переселенцев в Советской Армении, их успехов и достижений.

Ключевые слова: *ежедневная газета «Чакатамарт», Армянский вопрос, Западная Армения, Советская Армения, Севрский договор, Лозаннский договор, армянские беженцы.*

"CHAKATAMART" IN SOVIET ARMENIA ON THE PROBLEMS OF IMMIGRANTS (1920–1924)

MARIAM HOVSEPYAN

Summary

"Chakatamart" was a daily newspaper published in Constantinople from 1918 to 1924. It succeeded the "Azatamart" daily newspaper, the official organ of the ARF Western Bureau, published in Constantinople from 1909–1915. The periodical addressed the situation and problems of Western Armenian immigrants until its final edition. It also discussed the challenges faced by exiles who sought refuge in Soviet Armenia, their efforts to adapt to the new political system, and the repressions they faced due to their faith and political views.

Materials about immigrants were included in the "Haykakan Kyanq", "Hayastan", and "Lurer Hayastanen" sections. From 1923 to 1924, "Chakatamart" mainly published articles and news on these topics from Soviet-Armenian

periodicals, as it did not have its correspondents in Soviet Armenia. In addition, it printed letters and complaints sent to the editorial office from Soviet Armenia without mentioning the sources of the information.

Summarizing our study, we can state that particularly in 1920–1923, in its articles as well as editorials, "Chakatamart" emphasized that Armenia was Sovietized by force, and the people, including Western Armenian immigrants, were mostly against the abolition of the First Republic of Armenia, and the Bolsheviks becoming the ruling power. Regarding the emigration of Western Armenian exiles from Soviet Armenia, the newspaper attributed this phenomenon primarily to their poor socio-economic status and the political persecutions initiated against them by state bodies.

In 1923, after the Lausanne Conference, the editorial staff of "Chakatamart" wrote that the Armenian question seemed to have reached a dead end, and Soviet Armenia was viewed as a manifestation of statehood uniting all Armenians (albeit not completely). The structures of the Armenian diaspora should try to be useful to Soviet Armenia, and the newspaper called for cooperation with the Soviet authorities.

In its final year of publication, "Chakatamart" presented the daily life of emigrants in Soviet Armenia, and the work carried out for them through the relevant government agencies, as well as the success and achievements of Armenian emigrants.

Keywords: *"Chakatamart" daily newspaper, the Armenian Question, Western Armenia, Soviet Armenia, Treaty of Sevres, Treaty of Lausanne, Armenian immigrants.*

NAIRA HAMBARDZUMYAN*
PhD in Philology, Associate Professor,
Institute of Literature after Manuk Abeghian NAS RA
nairahambardzumyan@yahoo.com
0000-0002-2792-8891
DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.150-172

THE PHENOMENON *ÉCRITURE FÉMININE* AND THE STRUCTURING OF POETIC LANGUAGE IN THE POETRY OF WESTERN ARMENIAN WOMEN AUTHORS[1]

Abstract

There has been a great interest in the issue of *women's writing* since the 1960s. The *aim* of the study is to examine the characteristics of the phenomenon of *women's writing* on the example of the features of the poetics of Western Armenian women authors' works and to reevaluate not only the interactions and attitudes of Western Armenian women authors of the second half of the 19th century regarding the issue of women's emancipation, but also the idea of *écriture féminine* proposed by the French philosopher Hélène Cixous. The *aim* of the study is to examine not only the four-level semantic and ideo-logical concepts of woman–*subject* and *presence–state of mind–mood–language*, but also the domains of the analysis of the eventfulness of

* *The article has been delivered on 21.08.2024, reviewed on 21.08.2024, accepted for publication on 30.08.2024.*

[1] The work was supported by the Science Committee of RA, within the framework of Research project No 2IT-6B118.

the poem. The *actuality* of the study is conditioned by the interdisciplinary nature of the studied material, according to which it was analyzed in the context of mutual connections and relationships between literary studies, linguistics, and philosophy, using literary, linguistic, historical-comparative and phenomenological methods. This multiaspect approach to the study of the problem under investigation is justified by the effectiveness of its interdisciplinary examination.

Keywords: *Hélène Cixous, écriture feminine, woman-subject, language-system, language – house of being, presence – state of mind – mood, gynocritics.*

Introduction

The myth of Tereus, king of ancient Greek Thrace, his wife Procne, and Procne's sister Philomela can be considered the first *feminine text*, or more precisely, the archetype of women's written text (women's writing). According to the myth, Tereus falls in love with Philomela and, on the way of bringing her to his home as a guest, hides her in a shepherd's hut, forcibly holds her captive, and takes possession of her. Desperate, Philomela threatens Tereus, saying: "Know that the mighty gods have seen your crime, and as long as they have power, you will be justly punished. I will tell them everything that has happened."[2] In rage, Tereus cuts out Philomela's tongue so that she cannot tell anyone what happened. However, the girl turns out to be wittier. Philomela embroiders what occurred on a tapestry and secretly sends it to her sister, Procne, informing her everything. Later, the sisters take revenge on Tereus by killing his son Itys.

Tereus chases after them and tries to kill them, but the gods of Olympus turn the two sisters into birds. Procne is turned into a swallow, whose song mourns the loss of her child, while Philomela is turned into a nightingale.[3]

The act of cutting out the tongue (elinguation) in the myth is perceived as the ***alienation of the natural right to human speech***, which is then replaced by ***text-message*** (writing). It is a fact that in the myth the language ***լեզուն*** (here, ***the woman's text***) experiences its ***second birth*** (***conveyed through tapestry***). This circumstance always resides in the realm of the subconscious, since thinking,

---

[2] **Myths of the Nations of the World**, 1988.

[3] In the nightingale family, the female nightingale does not sing; only the male sings. **Hyginus,** Fabulae, 45: "The Fabulae (more precisely Genealogia) of Hyginus'', according to **Rose,** 42–48) 42.

speech, any creative process or activity are ***sexual energy*** and are determined by ***sexual primacy***.[4]

One of the constantly circulating cultural stereotypes is rooted in the belief that women, compared to men, possess significantly fewer creative abilities and that their activities are realized more through certain skills (such as, handicrafts), i.e. in the realm of poetry, rather than intellectual abilities. According to another widespread viewpoint, women are perceived as the inspirational objects for the creative activity of *the Other* (man), as muses, without whom genuine works of art could rarely, if ever, be created.[5]

Renowned British female author Virginia Woolf[6], in her essay "A Room of One's Own" (1929)[7], discusses *the library paradox* or *the systematic exclusion of women from the domain of symbolic language*, in other words, *their alienation from the world of writing (text) and written history*.

The French philosopher and theorist Hélène Cixous, for the first time in her essay "The Laugh of the Medusa" (1972), introduced the term *écriture féminine*[8] (*women's* writing), defining *women's text*[9] (here, *literature*) as a means that frees women from the fear of participating in the literary process and helps them establish themselves outside the masculine worldview. "After all, women come from distant times, where everything always was *as it should be*; they come from grass-covered fields where witches are allowed to survive, from the dungeons of *culture*, from their childhood, which men desperately force them to forget by condemning them to eternal sleep. Young girls and their yet unformed maiden

---

[4] **Cahill** 2000, 43–63.

[5] **Bakhtin** 1986, 261.

[6] Virginia Woolf (January 25, 1882 – March 28, 1941) is an English novelist and essayist, recognized as one of the most prominent modernist writers of the 20th century. Some of her most famous works include the novels *"Mrs. Dalloway"* (1925), *"To the Lighthouse"* (1927), and *"Orlando"* (1928), as well as the essay collection *"A Room of One's Own"* (1929), which is renowned for its message "a woman must have money and a room of her own if she is to write fiction."

[7] **Woolf** 1929.

[8] Literally meaning *women's writing.* Numerous theories referring to feminine texts emerged at the end of the 20th century, but a precise definition of this concept has not been given yet.

[9] **Cixous** 1976.

bodies are chained inside themselves and are hidden under the forbidding eye of the all-seeing mirror."[10]

The term *écriture féminine* is used in contrast to neutral masculine writing. The relationships between woman authors and readers, women writers, and their writing are studied through the lens of gynocriticism[11].

One of the main goals of *écriture féminine* is to break through the male-dominated world, deconstruct the traditional system of norms and rules imposed by men, and search for a new, expressive female language. Hélène Cixous calls for changing the conventional way of understanding the text by saying, "I am a woman, and I am going to break their Law - here and now, through language."[12] According to the theorist, the *male* text is characterized by completeness, logic, and rationality, while the *female* text lacks a clear beginning or end and only the latter can overcome the accepted norms, concepts, and boundaries that hinder the true perception of the surrounding world, as a woman interacts with the world through her body, focusing on the senses of color, smell, sound, and taste. Researchers suggest that the female text is also shaped by the *ontology* of the woman's body. The fundamental issue of the body (physical presence) is closely connected to a *woman's language and thinking* (text), and Cixous repeatedly focuses on this issue: "Write for yourselves. Your body should become heard. Only then will the inexhaustible resources of the unconscious be unleashed."[13]

In her book "A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing"[14], the founder of American gynocriticism Elaine Showalter presents the idea of *women's writing* as a subculture that has undergone the same stages of development as other cultures, such as Jewish and Indian, finding parrallels between race, oppressed racial groups, and development of cultures. Showalter identifies three phases in the development of women's literary subculture: a. the phase of imitation of dominant models of the tradition, *feminine* phase; b. the phase of protest against the dominant values and standards of the

---

[10] **Cixous** 1976.

[11] Gynocriticism creates new types of women's discourse that are independent of men and rejects the mere adaptation of male or patriarchal literary theories and models. In this type of discourse, the author of the text and the producer of textual meanings is the woman, who creates new models of literary discourse based on her own concerns, emotions, and experiences.

[12] **Cixous** 1976, 802.

[13] **Cixous** 1976, 802.

[14] **Showalter** 1977.

tradition, *feminist* phase; and c. the phase of independence, defining one's own values, defending them, or searching for woman's identity, *female* phase.

In his works "The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences"[15] and "Discipline and Punish: The Birth of the Prison"[16], Michel Foucault argues that the social is a continuation of the body, as it is through the body that we perceive the surrounding world. Foucault explains this by stating that "the body is perceived as a surface upon which social norms and rules are based."[17]

Poetry and Language

In the second half of the 19th century in Western Armenian, as well as in the early 20th century and later in the diasporan and Soviet Armenian realities, women writers began to engage in literary and cultural activities, focusing on issues such as women's education, upbringing, advancement, and rights.

Attention to poetic language and its systematization in the intellectual domain clearly characterize the general trend of social sciences studies. In this context, by studying and systematizing the real time periods[18] of literary-cultural activities of female authors in the Western Armenian literary-cultural domain, we have identified three generations, all of whom wrote poetry:

a. Elpis Kesaratsian (Toghramajian) (1830), Srbuhi Tyusab (1841),

b. Sipil (Zapel Khanjian, 1863),

c. Zapel Yesayan (1878), Haykanush Mark (1885).

In general, the idea of human existence lies in the semantic continuity of language and culture. The theorization and ontologization of language themselves reveal the existence of the individual, the world, and culture, which are *mediated* by language and *occurs* within the internal domain of language.

This helps a human discover the multidimensionality of the world. In linguistic-philosophical and semiotic texts, the study of the fundamental problems of artistic expression has always taken place through the analysis of the processes of world *perception*, which, in the ontological domain, bring together Philosophy, Linguistics, Literary Studies, Psychology, Culture, and more. In this regard,

---

[15] **Foucault** 2003.

[16] **Foucault** 2003.

[17] **Foucault** 2003.

[18] The concept of *women's writing* was first introduced at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century in the periodical "Masis" (and in the Western Armenian press in general).

noteworthy are the 20th-century and contemporary interdisciplinary studies on language issues, where priority is given to the ontological orders of **language-*system*** and **language-*house of being*.**[19]

The Novelty of the Poetic Language of Western Armenian Women Writers

Taking into account academic perspectives, it is essential to emphasize that language unites people within an ontological environment filled with continuous processes, outside of which a person has no existence at all. Martin Heidegger compares the knowledge of language to the experience of mastering the world.[20] The issue is not simple, as from the very first steps we encounter the equation with *unknown variables* of man-woman, which in all times implies the following fundamental questions: ***What is the world without specific knowledge? How does it develop, and how does it ensure its own existence?*** Consequently, the *real* presence of the human-world relationship is realized within the eventfulness of the world, which can be viewed within the framework of the existential-phenomenological method. The world, which manifests itself in its entirety, opens up in the context of Heidegger's concept of *Da-Sein* (presence), as the preliminary existence of all unities realized by a human. The world is the phenomenal space of *presence*, the ontological domain and horizon.

Existential studies of poetic language stand out as special forms of perception of reality, as revelations of encrypted ontological domains and preliminary expressions of existential will. Internal philosophical perceptions of things, objects, people, and phenomena often predetermine the movement towards the poetic word (as an *ontological* and *linguistic turn*), as well as the movement towards the art of *poetic writing* (here, women's literature).

Poetry and Presence

Elpis Kesaratsian's[21] (1830–1913)[22] poems are small in number. They do not differ markedly from traditional ones. The author's poetic language is

[19] **Humboldt von W.,** On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species, Edited by Michael Losonsky, CUP 1999, 25–64. Տե՛ս նաև՝ **Mulder J. & Hervey S.,** La Language, Language as a System of Systems, Vol. 11(2), Published by Presses Universitaires de France: 1975, 3–22.

[20] **Heidegger** 2007.

[21] **Hambardzumyan** 2021, 172–182.

characterized by its use of Western Armenian mixed with Old Armenian. Elpis Kesaratsian's poems are included in her "Collection of Letters to the Reading Armenian Woman".[23]

Kesaratsian preconsiders the *femininity* of her poetry, which is a significant step for a woman making an attempt at writing in the second half of the 19th century in the Ottoman Empire. The reader feels the sensitivity, restraint, and prudence that rarely leave her. Her voice is pure, precise, strong, and rational, resembling that of a masculine baritone. Kesaratsian is self-confident, which is equal to rationality, while rationality is the truth of writing, which is distinguished in the literary world by its purely linguistic characteristics. In this case, sensitivity and truth are directly related, as language is not only an existential environment where understanding between the woman and the world takes place, but is also perceived as a clear and genuine writing (text) of a woman subject. Furthermore, the considerations of femininity and meaning, which are directed at the full right of writing, become evident when the individual elements of the text, which complete the text as a whole, also define their own integrity. In other words, every beginning is its own result, and every result is a beginning.

Here, the new sweet-voiced Muses of Armenia,
With golden lyres, cry to the sons of Haik:
"Wake up, you, maidens, and encouraged,
See the new light of your freedom!
Praise our glorious Homeland's freedom,
It is free – and so are its maidens.
So hasten, daughters of Haik, with love

[22] Elpis Kesaratsian (E.K.T. Haykuhi) was born in 1830 in Constantinople. She was educated at the Armenian schools in Ortagyugh and Peshiktash. She was the first female journalist and editor in the Armenian reality. Elpis Kesaratsian founded the Armenian-language magazine "The Guitar" with the motto "An Invitation to Armenian (Haykazn) Maidens" (*about women and for women*). As an editor, she signed her articles as "E.K.T. Haykuhi" and, throughout the seven issues of "The Guitar", published essays such as "The Spirit of Patriotism" (Imagination), "The Benefits of Friendship", "Exercising the Right is not Audacity" and "Upbringing of Maidens". Her essays, letters to Armenian women, philosophical reflections, and articles published in "The Guitar" and elsewhere were addressed not only to women of her time but also to those living and working in any era. In 1879, she published a collection titled "Collection of Letters to a Reading Armenian Woman". In 1872, she worked as a teacher at Makruhyats College and contributed to the Armenian press in Constantinople. She died in 1913.

[23] **Kesaratsyan** 1879.

Adorn yourselves with all the noble ornaments of glory,
Ah, hasten to fulfill the longing of my heart,
I shall weave immortality wreath on your head."[24]

Meaning is subjective-unconditional, and assignable, thus ensuring the inner psychological depth, completeness, and validity of writing. Meaning is the composite of impressions, as it is unconditional and relates to the text, irrespective of the subject. Such an expression has a certain basis not only in the psychological nature of the subject but also in the specific characteristics of the material being researched. As a woman subject, Kesaratsian irreversibly changes the accessibility of meaning. It returns to the female author, which is an important prerequisite for the spiritual development of writing.

The poems of another author, Srbuhi Tyusab (1841–1901)[25], are also few in number and have not been published as a separate book. Her first poem in old Armenian, titled "Spring", was published in 1864 in the journal the "Bazmavep"[26] by Arsen Bagratuni at the written request[27] of Mkrtich Peshiktashlyan. Tyusab is also the author of the elegy "In Memory of M. Peshiktashlyan."[28] This work is a *farewell* to her deceased beloved teacher. In this poem, the transcendence of memory relies on the past, taking into account the present, pre-existence, and subconsciousness. The past and the present are different aspects of the same continuum. The past is realized through language in the realms of psychological past and existential present, where the psychological aspect is present, and the past represents the existential past. In this context, an independent or existential

[24] **Kesaratsyan** 1879.

[25] Srbuhi Tyusab (Vahanian) was born in 1841. She was the first Armenian novelist. The core of her work was the issues of women's emancipation: socio-economic, legal, educational, political and national consciousness, their manifestations and protection. Throughout her literary and cultural activity Tyusab tried to substantiate one of the most important prerequisites for emancipation, the idea of occupation, which the author considered the first prerequisite for a woman's independence. Srbuhi Tyusab is the author of the novels "Mayta" (1883), "Siranush" (1884) and "Araksia or the Governess" (1887), publicistic articles and poems. Tyusab died in 1901. **Hambardzumyan, Parsadanyan** 2022:

[26] "Bazmavep", 1864 N 8, 244–245.

[27] **Peshiktashlyan** 1987, 464. This letter by Peshiktashlyan was first published in the July-August 1935 issue of "Bazmavep".

[28] Vahan Srbuhi, "In Memory of P. M. Peshiktashlian", "Masis", December 7, 1868, Constantinople, 4.

language-memory is formed, which connects the present with the past through various ties.

He is gone and his fervent melodies no longer
Ignite the spark of love in my frostbitten heart,
At the sound of song, hatred and resentment would fade away,
The sparkling eyes would give a tender smile,
And the parted lovers would embrace each other,
"We are brothers," echoed the jubilant voices all around.
Rest, may your name be one of unity,
Rest, may you be remembered as long as virtue and
goodness persist,
As long as genius is worshipped, rest, O Spirit![29]

In the text, memory is a measure of existential significance through language, rather than that of the past or the experience itself, and the forgotten experience is shaped in its internal realm, although the experience is always remembered. In all times the justification of reality is perceived as memory and anticipation, thanks to which, it goes back to the beginning, always remaining open towards it, like at the very first moment. In other words, the transcendence of memory becomes identical with the existential difference between existence and being, where memory is seen as being, as even in its passivity, the language of writing is inherent and is perceived as a potential prerequisite of existence.

A representative of the next generation is Sipil[30] (1863–1934), whose poetry is distinguished by its unique poetic language. Sipil's collection of poems entitled "Tsolker" (Glitters)[31] was published in 1902. The author's poems bore clearly humanitarian messages, directed towards the world and people. However, their internal melody guides to expression, symbolizing relationships between woman and god, woman and world, until objectification, i.e. self-identification of the

---

[29] "Masis", №4, 07.12.1868.

[30] Sipil (Zapel Khanjian) was a socially active figure, an educator, and a publicist. She authored textbooks and numerous pedagogical-methodological articles and was the first female grammarian. Her pioneering grammar textbook was published in Constantinople in 1897. Later, in collaboration with her husband Hrant Asatur, she compiled the "Modern Armenian Grammar" and "Museum" volumes, which were repeatedly revised and reprinted, serving as textbooks in Western Armenian schools for more than a quarter of a century.

[31] **Sipil** 1902.

woman subject, is achieved. In this case, poetry represents the woman author's worldview, which is expressed through poetic means and adheres to aesthetic principles. For the poetry to become the language of the woman author's feelings, it must first be justified within the context of writing, as her psychological persuasiveness may not always align with literary conventions and justify the essence of writing. In this case, the reader no longer merely represents the person trusted by the author. Instead, it is sufficient for the author to open her heart and mind to this person for her words to transform into poetry. Thus, the author's genuine, profound expression does not necessarily compel the reader to like the poetic intent[32], as it does not create a poetic relationship between the author and the reader. In other words, poetry itself is not self-serving; therefore, it does not create itself.

In addition to creating poetry, Sipil addressed the problems of ancient and modern languages, poetic words and their meanings. She guides the reader towards understanding *the aesthetic inner realm* of poetic language and the unique role of poetics.

In her collection "Tsolker" Sipil creates the woman-being's universe of worldview, realizing the woman's *subjectivity* in her writing and revealing woman's inner world. In this collection, the author also creates existential concepts that affirm specific relationships between the world and a human. These concepts are predominantly aimed at confronting societal challenges and reflect on the reconciliation of earthly and divine realms, as well as the human pursuit of understanding the divine.

Newly risen from mourning, she wore blue.
Her head adorned with a lovely blue veil,
Whose delicate folds softly swirled,
Circling around her golden hair.

Her lips always held a smile of light,
Resonant, sweet, like a cherished song,
And in the depth of her enchanting gaze,
The sea cast its hue, and the sky its glow.[33]

---

[32] **Hambardzumyan** 2013, 56–67.

[33] **Sipil** 1978, 30–31. The quotes are taken from the 1978 Yerevan reprint of the collection of poems "Tsolker" (Glitters) by Sipili.

Poetry is the most centralized expression of ***artistic principle***. It represents the unique and distinct possibility of creating within the realm of symbolic language, which realizes the inherent artistic potential bestowed upon people – *poetry creation*. Within the framework of representations of poetic language Sipil's poems are perceived as unique means for understanding people.

But the love of life suddenly won over evil,
"I want to live," she said, "I am the flower of spring,
I am not scared of the blows of fate,
In vain does the lightning strike me.

My blue eyes still have much light,
My passionate lips are filled with honey,
My heart aches under the great burden of feelings,
And still, my cheeks turn pink like roses."[34]

The realms of dream and reality, within which the poet lives, intersect through invisible, weightless, intangible and unreal connections, which signify the transitions from reality to transcendence and serving as a means of *communication*. In Sipil's poetry, the initial orientation of the lyrical subject changes, from contradiction with language, to uniting with it in the process of creation.

In her blossoming beauty, so blissful,
She crushed death under her feet.
Now, like a gentle plaything of sweet dreams,
In her sleep she gains strength and vitality day by day.[35]

The striving for harmony, as the central *spiritus movens*,[36] restores the lost heaven, and the subjective world of the individual becomes the sole path for achieving universal and personal equilibrium and harmony, bridging the realms of speech and writing, micro- and macrocosms.

Why write, or speak, or muse in vain,
And cast question to four winds, the universe,
When your questions, and your cries

[34] **Sipil** 1978, 44–45.
[35] **Sipil** 1978, 45–45.
[36] Moving spirit.

Will fade, will melt, will dissipate
In the waves of vast abyss?[37]

German philosopher Cassirer wrote: "In its development, language needs constant refreshment, and there is no better source for this than poetry."[38] Sipil's collection "Tsolker" comes to prove this statement of Cassirer's. The collection particularly emphasizes the poem "Yerkinq" (Sky) where the secrets of the sky and universe constitute the central theme.

Oh! what are you, bottomless and unattainable sea?
Where lies the beginning, where the end of your depths?
Are you a true essence or just a fleeting illusion,
A mirage, like all other transient joys?

Isn't it deception what they call a lie?
Are not all fragrances and loves mere illusions?[39]

At first the poet contemplates and then revolts, as many of her critics observe. This emotional state is a result of *existential introspection* and relates to the phenomenon of *femininity*.

Yet, if you do not reign over our world
And not descend from your thunderous clouds,
If you do not see the wild waves of our passions,
If our desires seem mere playthings to you,
Then break the wild wings of our aspirations,
Cast shadows and veils upon your face,
And let my illusions, desires, and soul
Be buried among the trivialities of this world.
But you, O sky, insensible among the elements,
Reign forever, where neither lyre nor heart may dwell.[40]

Sipil revolts against death, musing over afterlife and immortality of the soul, ideas that penetrated into her poetry from French poets', such as Lamartine, Verlaine, and Prudhomme. Sipil's poem "Yerkinq" was written under the

---

[37] **Sipil** 1978, 150.
[38] **Cassirer** 1980.
[39] **Sipil** 1978, 22.
[40] **Sipil** 1978, 24.

influence of Petros Duryan's "Trtunjk"[41] (Moans) and was first published in the journal "Yerkragunt"[42] in 1886. However, "Yerkinq" lacks the revolt and the vigor of inspiration present in Duryan's poem.

Poetry and State of Mind

Haykanush Mark's[43] (1885–1966) collection "Moments of Laziness"[44] (1921) is notable for the *emotionality* of her poems. The key features of her poetry are *contemplation* and *restraint*. In Mark's prose poems, existence is represented as a *speaking silence* or peace of the ancient world, as ontology of things and objects, where the spatial and temporal chronotope is the chain-like hypertext. In the poems the feminine self-representation of this kind is perceived as an *awakening between being and meaning*, highlighting the subjectivity of the woman. The reality of things, which is conveyed through language and the presence of *the Other* in the poems, at the same time reveals an intensely intimate existential source: *the experience of the world can be encapsulated in the structure of language.* Moreover, any attempt to systematize existence compels the author to turn to language, and in this sense, poetic language is perceived as the matrix generating *existence and knowledge*.

This morning, my soul embraces an entire world,
My soul is proud, my soul is feasting,

---

[41] **Duryan** 1981, 52–53.

[42] See **"Yerkragunt"**, 1886, N 8, 366–369.

[43] Haykanush Mark (Topuzian) was born in the Ayazpasha district of Constantinople, in the family of Margar and Yepraksia Topuzians. In 1898, she graduated from Yesayan Secondary School. For many years, she taught in Armenian schools in Constantinople, in the boarding orphanage of the National College, and at the Nikoghosyan Girls' Higher School in Nshantagh. In 1903, she was awarded the second prize by the literary newspaper "Masis". That same year she published the novella "A Girl's Heart". From 1905 to 1906, together with her husband Vahan Toshikian, the editor of the newspaper "Manzoume-i Efkiar", she published the magazine "Tsaghik" (Flower). She was also the secretary of the Patriotic Armenian Women's Association. Mark published prose and poetry in periodicals such as "Byurakn", "Hayastani Kochnak" (Bell of Armenia), "Zhamanak" (Time), "Yeritasard Hayuhi" (Young Armenian Woman), and others. From 1919 to 1932, she published the bi-weekly magazine "Hay Kin" (Armenian Woman). In 1921, her collection of prose poems, "At Times of Laziness" was published. In 1936, she contributed to the newspaper "Nor Lur" (News), edited by her husband, and managed the women's section. Haykanush Mark died in the Armenian National Hospital in Constantinople on March 7, 1966. See **Hambardzumyan, Parsadanyan** 2022.

[44] **Mark** 1921, 44.

I come from paths where moss sings,
Where the breeze has love, and where fern can smile.
This morning, my soul embraces a universe,
My soul is kind, my soul is joyful.
I come from paths adorned with dew's veils.
This morning, my soul is in flames, my soul is drunk,
Oh, this morning, my soul was blessed with happiness.[45]

The essence of poetic language is not limited to the set of tools because Mark's language is not a tool for copying or displaying objective reality. Poetic language relates to existence and ontology; this technique is not something external but the essence of the *potential of being* or the ontological tension of a woman to be *autonomous*, which manifests itself through the absence of the present as a message or symbolic form.

> Close the shutters! With my lashes I catch the light that the noon sends me through the window bars. Quiet home... Here, the warmth buzzes like a maddened bee. Silence... the wide and bright distances where laziness settles.
>
> Suddenly, from the village gate, the metallic piercing crow of the rooster breaks the drowsiness. From within my dream, which gleams in my mind, life spins dizzily and circles around. And from the lazy sighs of ancient furniture, the nine-year-old gentle girl from my childhood comes to embrace the woman worn out from dreams, who is me.[46]

Moreover, during the process of reading, the algorithm of aesthetic communication, conveyed through the experience of the *woman subject*, becomes evident in the poetic work, which is presented in the formula of *eidos-object, form-matter*. Taking into account its original, eidetic purity, the universe of poetry, as an experience, is involved in the space of the woman's present and manifests itself as a possible realm of aesthetic communication, allowing for the potential independence of thought to *materialize and radiate* meanings. Yet, poetry is not merely a means of transmitting messages but a certain clear way of seeing things and the world, which includes self-elevation.

I exiled, I exiled my sick loves! And now,

---

[45] **Mark** 1921, 16.
[46] **Mark** 1921, 24.

On the path of ashes, owl's mother mourns.
The evening enters, laced with hashish, sweetly fragrant,
Descending the marble stairs,
In the darkness, the abandoned throne sighs,
Where once the golden prince of my dreams reigned.
I exiled all my loves! Yet behold,
I weep like an orphaned girl,
How deep is the emptiness of one who passes away.[47]

Russian-Estonian literary scholar, semiotician Yuri Lotman points out that in culture, the planes of expression and content are inseparable[48]; therefore, the universe of poetry is material, factual. In this factuality of the work, the reader sees what was previously encoded, invisible[49]. Haykanush Mark is closest to the ontology of language. She transfers language into the realm of dialogue between *woman* and *world*, which meantime serves as an exit from the boundaries of poetry into reality, where the ***ontologization of language*** takes place.

German philosopher Martin Heidegger wrote: "Language cannot be associated with vocabulary and grammar; language is what is said in it."[50] True language resonates only in poetry. Mark's poetry is perceived with immediacy by the reader, as a phenomenon of presence, as long as the author, as a woman, has a chance to identify with her own self.

> I loved to bury my pain in the darkness of a flower's bosom.
>
> When the evening melted on the field and the wheat spikes extinguished their burnt grains, I plunged into the grey shadow of the valley. I plunged into the grey shadow of the valley, where the divine fragrance of hyssop filled the air.
>
> Just as lichen, which should never see tears, I dug the earth with my fingers, deeper and deeper, and there, in the darkness of a flower's bosom, I buried my pain.[51]

Poetry reconciles a person with the world, opening to them the depth of the silence of the ancient world, and like a first intimacy, it reveals the *silence of the*

[47] **Mark** 1921, 21.
[48] **Lotman** 2010, 325.
[49] **Lotman** 2010, 325.
[50] **Heidegger** 2007, 620.
[51] **Mark** 1921, 8.

same world's expression as the ***eventfulness of poetry***. This is because the silence of the world is always hidden under the veil of some idea.

The Eventfulness of Poetry

Emphasizing the historical relationship between the world and existence (views that are in constant tension with one another), Hans-Georg Gadamer also clarifies his philosophical perspectives on poetry: "Unlike ordinary speech, poetic speech, as well as philosophical speech... has the chance to close in by itself and to materialize as an autonomous text in abstractness, expressing itself through *its own power*."[52] This ***autocracy*** of poetic speech in Gadamer's studies also recalls Heidegger's idea: "The word spoken poetically is what appears as a word."[53]

In a poem, ***the word*** and ***the language*** are the ultimate bearers of meaning, as the stresses in a verse create a stabilizing rhythm and hold back the retreating word ensuring the internal realm of ***word-being-presence***, the author's *inner world*. The energy of writing, which constructs this architecture, presumes the ontology of *things* in the unbreakable unity of the work, which in the poem becomes *present* – here and now (hic et nunc). This presence is realized in the unreserved wholeness of the work and becomes part of the whole.

It is here that the encounter between *the reader and the universe of poetry* may not occur and fail to become an event. It is here that poetry recognizes no guarantees. Therefore, by presenting the ontological difference between poetic speech and language beyond everyday ones, Gadamer points to the semantic *infinity* of the poetic declaration, which becomes an *autocratic universe*. The study of the ontology of poetry throughout all times indicates its eventful nature, where the eide of *Word* and *thing* are manifested in their factuality, simultaneously merging and resonating in the mood of the poem, living through art.

Poetry and Mood

Zabel Yesayan's[54] prose poem "Song to the Night"[55] was published in 1895 in Arshak Chobanian's magazine "Tsaghik". The poem highlights a spatial and

---

[52] **Gadamer** 1991, 116–125.

[53] **Heidegger** 2007, 620.

[54] Zapel Yesayan (1878–1943) graduated from Sorbonne University, gaining a degree in literature and philosophy, which partly explains the harmonious interplay of these disciplines in her works and her interest in them. In this context, her notable works include the novellas "Twilights of Skyutar" (1905), "False Geniuses" (1905), "The Obedients and the Rebels"

temporal chronotope. The analysis stems from the intention to measure the rhythm of time within the poem, which in the internal realm of the same time captures the event-like nature of the poem and creates an additional participatory effect in the domains of eventfulness and communication.

> Come, O night, come and cloak the world with your black wings, extinguish the final breath of twilight in your coolness, cover the earth in your funereal darkness. The day slips into your somber bosom, into its grave, drawing with it all the blossoming emotions and worries.[56]

The poem's eventfulness is revealed. The reserved reader manages to access the world of moods to which the author directs them. In Yesayan's "Song to the Night", truth unfolds as an internal experience of presence (Da-sein), as the world realizing in it captivates. In this engagement on the part of the world, by seeking the essence of individual existence, the reader reveals the world's (and consequently their own) wholeness as an endlessly extending experience, where the *self* is inherently present. This is the endless expression of *presence* and *being:*

> Loving hearts await you with longing, yearning to drown their dreams in your darkness. Come and gently close their weary eyes with your invisible fingers. Take them into the depths of sleep for just a few hours.
>
> Carry them far away on your black wings, those who are weary of life. Let them sleep in your coolness, lulled by your sweet melodies. Let their worries diasppear for a few hours into the darkness of your world.[57]

The intrinsic existential-phenomenological realm present in this type of mental state is accessible to the reader as a philisophical *classification* of perception. Consequently, the phenomenon of *mood* is observable from the perspective of the existential subject, beyond the scope of prerequisites. In this context, the actual bearer of mood is the woman. The presence is the mood itself, so the mood is present.

(1906), "People with Grace" (1907), and "The Curse" (1911), the short stories "Safieh" (1911) and "The New Bride" (1911), as well as the novels "Retreating Forces" (1923), "Shirt of Flame" (1934), "The Gardens of Silihtar" (1935), and "Uncle Khachik" (1966), etc.. In 2019, one of the streets in Paris was named after Yesayan.

[55] **Yesayan** 1995, 17.

[56] **Yesayan** 1995, 17.

[57] **Yesayan** 1995, 17.

> Your arrival brings lovely memories with it. You are the companion of the lonely; it is you who sees the most hidden tears. The wretched, who pass by your open windows, sleepless, suck in your cool darkness.[58]

Poetry is a unique process of generating an ontological experience, through which the author is *present* in the world (*culture serves as a form of aesthetic presence*). In this context, communication, as an expression of *eventfulness*, is perceived through introspection. Presence lies between *the silence of mood* and *the mood of silence*. It fully belongs to the reader.

> Their thoughts and emotions wander within your heart. And you take them all and bury them in your soothing twilight.[59]

The attempt to systematize the metaphors of *silence* and *mood* in contemporary methodological dialogues emerges as an ontological inner space*, a state or a system of transitions*, preserved within the spatial and temporal chronotope of *the artistic image*. In this case, the metaphor serves as an ontological tool for creating a symbol, manifesting within its own absence while retaining its intentionality. Mood is the experience of silence, thus when meaning is revealed, space retreats, and the philosophy of being is uncovered. As the language of mood is silence, then speech is silence, silence is speech, and speech is the ontological possibility of silence. So, in silence lies the world. Whoever is in the world hears the silence and uncovers the world within the realm of the silence of things.

The mood of the poem is preserved in all internal domains - structure, poetics, and style. This circumstance implies themes that cannot be revealed within the scope of a single article. Thus, the mood and symbolic structure of the poetic text, the ethical-stylistic issues, the existential experience of the author and reader as a phenomenon of existential transformation, reveal the ontological and aesthetic perceptions of the poetics of myth in the fictional text, in this case, poetry.

Conclusion

The interest towards existential and ontological issues within poetic language have consistently drawn scholars' attention as it is a unique experience. In this

[58] **Yesayan** 1995, 17.

[59] **Yesayan** 1995, 17.

context, the poetic language and poetics of Western Armenian female authors, philosophical and linguistic experiences are noteworthy. These emphasize the possibilities of women to think about the world, revealing the philosophy of language through language. This is an attempt to return poetry to its origins, as long as thought is stable as an expression of soul.

Studying the Western Armenian literary and cultural landscape has led us to the conclusion that women authors also significantly contributed to the realization of poetic discourse and the development of core elements: the ontology of poetic language and language as home to existence.

In this context, poetry reflects the empathetic harmony between the author's *self* and the mood of poetic language, which is a path through the boundaries of *difference* as poetic ontology is perceived as a living essence of experience, and poetic processes are recognized when they emerge in the ecstatic time of the present. Therefore, these events are marked by an ecstasy of fullness that detaches from ordinary interaction with the world.

It's about a journey through experience and opening up before language, wherein the woman author reveals the secrets of existence. However, it should be emphasized that the woman (in general) is the first to experience the world's existential turns, to all possible revisions of existence. In essence, these turns are directed towards the straight experience of the existence of the world.

The paths of artistic search by Western Armenian women authors, apart from their genre-specific expressions, are also realized through poetic means with special aesthetic experiences.

BIBLIOGRAPHY

«Բազմավէպ», Վենետիկ, 1864, թիւ 8, (Օգոստոս), էջ 244–245: ***(“Bazmavep”****, 1864, Venetik, tiv 8, (Ogostos), eg 244-245)* ***“Bazmavep”****, 1864, Venice, N. 8, (August), pp. 244–245. (in Armenian).*

Դուրյան Պ. 1981, Երկեր, Երևան, «Սովետական գրող», 456 էջ: (***Duryan P.,*** *1981, Yerker, Yerevan, “Sovetakan Grogh” hrat., 456 eg.*) ***Duryan P.*** *1981, “Works”, Yerevan, “Sovetakan Grogh” publ., 456 p.* (in Armenian).

Եսայան Զ. 1995, Երգ առ գիշեր, «Ծաղիկ»**,** Կ. Պոլիս, (1 Մարտի), թիւ 1, էջ 17: *(**Yesayan Z.,** 1995, Yerg ar gisher, “Tsaghik”, K. Polis, (Mart1), N. 1, eg. 17).* ***Yesayan Z.,*** *1995, “Song to the Night”, “Tsaghik”, Constantinople, (March 1), N. 1, p. 17. (in Armenian).*

«Երկրագունտ», Կ. Պոլիս, 1886, թիւ 8, էջ 366–369: ***(“Yerkragunt”,*** *1886, K. Polis, tiv 8, eg 366–369)* ***“Yerkragunt”,*** *1886, Constantinople, N. 8, pp. 366–369. (in Armenian)*

Թէոդիկ Ա. 1911, Արդի բարոյագիտութիւնը: (Միջին եւ բարձրագոյն Ա. դասընթացք): Կ. Պոլիս, Յ. Գըլըճեան գրատուն, 230 էջ: ***(Theodik A.,*** *1911, Ardi baroyagitutyune. (Mijin yev bardzraguyn A dasyntatsk'), K. Polis, Y. Gylytchyan Tp, 230 eg)* ***Theodik A.*** *1911, "Modern Ethics" Constantinople, Y. Gylytchyan Print, 230 p. (in Armenian).*

Կեսարացեան Ե. 1879, Նամականի առ ընթերցասէր հայուհիս, Կ. Պոլիս, տպ. Պարոնեան, 110 էջ: ***(Kesaratsyan E.*** *1879, Namakani ar yntertsaser hayuhis, K. Polis, Paronean hrat, 110 eg).* ***Kesaratsian E.,*** *1879, "Letters to the Reading Armenian Woman", Constantinople Paronean Print, 110 p. (in Armenian).*

Համբարձումյան Ն. 2021, «Ճամփորդություն երազի միջով: Էլպիս Կեսարացյանի «Ոգին հայրենասիրութեան» (Երեւակայութիւն) էսսեն», «Գիտական Արցախ», 2(9), էջ 172–182: ***(Hambardzumyan N.*** *2021, "Jamp'ordutsyun yerazi mijov: Elpis Kesaratsyani 'Vogin hayrenasirutsian' (Yerevakayut'yun) essen", Gitakan Artsakh, 2 (9), eg. 172–182.* ***(Hambardzumyan N****. 2021, "Journey through a Dream. Elpis Kesaratsian's Essay 'The Spirit of Patriotism' (Imagination)") Scientific Artsakh, 2 (9), pp. 172–182. (in Armenian).*

Համբարձումյան Ն. 2022, Կ. Պոլսի հայոց բարեգործական ընկերությունների և վարժարանների դերակատարությունը կանանց ազատագրության գործընթացներում XIX-րդ դարի երկրորդ կեսին, «Գիտական Արցախ», № 1(12), էջ 61–70: ***(Hambardzumyan N.*** *2022, K. Polsi hayots baregortsakan enkerutsiunneri yev varjaranneri derakatarutsiune kanants azatagrutsian gortsyntatsnerum XIX-rd dari yerkrord kesin, Gitakan Artsakh, N. 1(12), eg. 61–70.)* ***Hambardzumyan N.,*** *2022, "The Role of Armenian Charitable Organizations and Schools of Constantinople in the Women's Liberation Movements in the Second Half of the 19th Century", Scientific Artsakh, N. 1(12), pp. 61–70. (in Armenian).*

Համբարձումյան Ն. 2013, Տեքստ և մեկնություն, Երևան, «Տիր», 174 էջ: (***Hambardzumyan N.*** *2013, Tekst yev meknutsiun, Yerevan, "Tir" hrat., 174 eg.)* ***Hambardzumyan N.,*** *2013, "Text and Interpretation" Yerevan, Tir Publ. house, 174 p. (in Armenian).*

Մառք Հ. 1921, Ծուլութեան պահերէս, Կ. Պոլիս, Տպ. Մ. Տէր-Սահակեան, 44 էջ: ***(Mark H.*** *1921, Tsulutsian paheres, K. Polis, M. Ter-Sahakyan hrat, 44 eg) Mark H., 1921, "Moments of Laziness" Constantinople, M. Ter-Sahakyan Print, 44 p. (in Armenian).*

«Մասիս», 1868 (7 Դեկտեմբերի), Կ. Պոլիս, էջ 4: ***("Masis"*** *1868 (December 7), K. Polis, eg. 4.)* ***"Masis"*** *1868 (December 7), Constantinople, p. 4.*

Պեշիկթաշլյան Մ. 1987, Երկերի լիակատար ժողովածու, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 563 էջ: ***(Peshiktashlyan M.*** *1987, Yerkeri liakatar joghovatsu, Yerevan, Hayk SSR Gitutyunneri Akadem. hrat., 563 eg)* ***Peshiktashlyan M.,*** *1987, "Complete Collection of Works" Yerevan, Arm SSR Academy of Sciences Press, 563 p. (in Armenian).*

Սիպիլ 1902, Ցոլքեր, Կ. Պոլիս, Տպ. Մատթէոսեան, 94 էջ: *(**Sipil** 1902, Tsolker, K. Polis, Matteossean hrat, 94 eg.)* ***Sipil,*** *1902, "Glitters", Constantinople, Matteossean Print, 94p. (in Armenian).*

Սիպիլ 1978, Ցոլքեր, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 140 էջ: ***Sipil*** *1978, Tsolker, Yerevan, "Sovetakan Grogh", 140 eg.)* ***Sipil,*** *1978, "Glitters", Yerevan, "Sovetakan Grogh", 140 p. (in Armenian).*

Ստեփանյան Գ. 1990, Կենսագրական բառարան, հատոր Գ, Երևան, «Խորհրդային գրող», էջ 235: *(**Stepanyan G.** 1990, Kensagrakan bararan, Vol. 3, Yerevan, "Khorhrdayin Grogh" hrat., 235 eg)* ***Stepanyan G.,*** *1990, "Biographical Dictionary", Vol. 3, Yerevan, "Khorhrdayin Grogh" print, 235 p. (in Armenian).*

Бахтин М.М. 1986, Эстетика словесного творчества. М.: Издательство «Искусство», 445 с. ***(Bakhtin M.M.*** *1986, Aesthetics of Verbal Creativity. Moscow: Izdatelstvo "Iskusstvo", 445 p.) (in Russian).*

Гадамер Г.Г. 1991, Актуальность прекрасного. Москва, «Искусство», 368 с. ***(Gadamer G. G.*** *1991, The Relevance of the Beautiful, Moscow, "Art", 368 p.) (in Russian).*

Лотман Ю.М. 2010, Семиосфера, Санкт-Петербург, «Искусство-СПБ», 701 с. ***(Lotman Y. M.*** *2010, The Semiosphere. St. Petersburg, "Art-St. Petersburg", 701 p.) (in Russian).*

Мифы народов мира 1988, Энциклопедия в 2-х томах: 2-е изд., М., «Советская энциклопедия», т. 2: К-Я, 663 с. ***(Myths of the Nations of the World*** *1988, Encyclopedia in 2 volumes: 2nd ed, Moscow, "Soviet Encyclopedia", vol. 2: K-Ya, 663 pp) (in Russian).*

Хайдеггер М. 2007, Время и бытие. Статьи и выступления; сост., пер. с нем. и комм. В.В. Бибихин, Санкт-Петербург, «Наука», 620 с. ***(Heidegger M.*** *2007, Time and Being. Articles and Speeches; compiled, trans. from German, and commented by V.V. Bibikhin, St. Petersburg, "Science", 620 p.) (in Russian).*

Cahill Ann J. 2000, "Foucault, Rape, and the Construction of the Feminine Body." Hypatia, vol. 15, no. 1, pp. 43–63. JSTOR, http://www.jstor.org/stable/3810511. Accessed 19 Nov. 2022.

Cassirer E. 1980, The Philosophy of Symbolic forms, Vol. 1, translated by Ralph Mankeim, preface and introduction by Charles W. Hendel, New Haven & London: Yale University Press, 328 p.

Cixous H. 1976, The Laugh of the Medusa. Translated by Keith Cohen, Paula Cohen. Signs, Vol. 1(4): The University of Chicago Press. Retrieved October 10, 2022, from http://www.jstor.org/stable/3173239

Foucault M. 2003, The Birth of the Clinic, An Archaeology of Medical Perception, Taylor & Francis e-Library, 238 pp.

Humboldt von W. On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species, Edited by Michael Losonsky, CUP 1999, pp. 25–64.

Jerejian Y. 1989, Martyrs on Bloody Path, Beirut, p. 79–80.

Matiossian V. 2012, Teotig: The First Historian of Armenian Printing: The Armenian Weekly, Sept. 1, Special Issue: Celebrating 500 Years of Armenian Printing, pp. 24–27.

http://armenianweekly.com/wpontent/uploads/2012/08/Matiossian_Arme nianWeekly_500th Special.pdf.

Mulder J. & Hervey S. Language, Language as a System of Systems, Vol. 11(2), Published By: Presses Universitaires de France: 1975, pp. 3–22.

Rose H.J. 1958, "Second Thoughts on Hyginus" Mnemosyne, Fourth Series, 11.1(42–48), p. 42.

Rowe V. 2004, A History of Armenian Women's Writing, 1880-1922, Cambridge Scholars Press: London, pp. 131–168.

Showalter E. 1977, A Literature of Their Own: Princeton University Press; Revised and Expanded ed. edition (December 28, 1998). 384 p.

Soulahian-Kuyumjian R. 2010, Teotig: Biography & Monument: Publisher: Taderon Press: Gomidas Institute: London, 243 p.

Woolf V. 1929, A Room of Her Own, Source: http://gutenberg.org.

ÉCRITURE FÉMININE ՖԵՆՈՄԵՆԸ ԵՎ ՊՈԵՏԱԿԱՆ ԼԵԶՎԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄԸ ԱՐԵՎՄՏԱՀԱՅ ԿԻՆ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՔԵՐԹՎԱԾՆԵՐՈՒՄ

ՆԱԻՐԱ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

Ամփոփում

1960-ական թվականներից մեծ է հետաքրքրությունը կնոջական գրականություն ֆենոմենի նկատմամբ: Ուսումնասիրության նպատակն է՝ արևմտահայ կին հեղինակների երկերի պոետիկայի առանձնահատկությունների օրինակով ուսումնասիրել կնոջական գրականություն ֆենոմենի առանձնահատկությունները, վերարժևորել ոչ միայն 19-րդ դարի երկրորդ կեսի արևմտահայ կին հեղինակների՝ կանանց ազատագրության հիմնախնդիրի շուրջ ունեցած փոխառնչություններն ու վերաբերմունքը, այլև ֆրանսիացի փիլիսոփա Հելեն Սիքսուի առաջադրած écriture féminine գաղափարը: Ուսումնասիրության խնդիրն է՝ արևմտահայ կին հեղինակների քերթվածները քննել ոչ միայն կին-սուբյեկտ և ներկայություն-հոգեվիճակ-տրամադրություն-լեզու քառաստիճան իմաստաբանական և գաղափարաբովանդակային հայեցակարգերը, այլև բանաստեղծության իրադարձականության վերլուծության տիրույթները: Ուսումնասիրության արդիականությունը պայմանավորված է ուսումնասիրվող նյութի միջգիտակարգայնությամբ, ըստ որի՝ այն վերլուծվել է գրականագիտության, լեզվաբանության և փիլիսոփայության միջև փոխադարձ կապերի և առնչությունների համատեքստում՝ գրականագիտական, լեզվաբանական, պատմահամեմատական համադրական և ֆենոմենոլոգիական մեթոդների կիրառմամբ: Այսօրինակ վերլուծություն կատարվում է առաջին անգամ: Այն կարևոր է և արդիական ոչ միայն միջգիտակարգայնության, այլև հայագիտության մեջ կանանց հիմնախնդրի վերլուծության տեսանկյունից:

Բանալի բառեր՝ Հելեն Սիքսու, écriture feminine, կին-սուբյեկտ, լեզու-համակարգ, լեզու-կեցության տուն, ներկայություն-հոգեվիճակ-տրամադրություն, գինոքննադատություն:

ФЕНОМЕН *ÉCRITURE FÉMININE* И СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЗАПАДНОАРМЯНСКИХ ПИСАТЕЛЬНИЦ

НАИРА АМБАРЦУМЯН

Резюме

С 1960-х годов наблюдается большой интерес к проблеме женского литературного творчества. *Целью* исследования является изучение феномена женского творчества на примере поэтических особенностей произведений западноармянских писательниц, а также отношения западноармянских писательниц второй половины XIX века к проблеме женской эмансипации и к écriture féminine, предложенной Элен Сиксу. *Задачей* исследования является рассмотрение не только четырехуровневых семантико-мировоззренческих концептов женщина-субъект и присутствие-состояние души-настроение-язык, но и анализ событийности стихотворения. *Актуальность* исследования обусловлена междисциплинарным характером изучаемого материала, проанализированного в контексте взаимосвязей литературоведения, языкознания и философии, с использованием литературоведческих, лингвистических, а также историко-сопоставительного и феноменологического методов. Следует отметить, что анализ проводится впервые. Он важен и актуален не только с позиции междисциплинарности, но и с точки зрения анализа «женского вопроса» в арменоведении.

Ключевые слова: *Элен Сиксу, écriture féminine, женщина-субъект, язык-система, язык-дом бытия, присутствие-состояние души-настроение, гинокритика.*

ՀՌԻՓՍԻՄԵ ՕՀԱՆՅԱՆ*
Բանասիրական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ
Երևանի պետական համալսարանի դասախոս
hr.ohanyan@ysu.am
0009-0007-4783-0895
DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.173-190

ՔԱՂԱՔԱՎԱՐՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԲԱՆԱՎՈՐ ԽՈՍՔՈՒՄ ՈՐՊԵՍ ՀԱՂՈՐԴԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԲԱՂԱԴՐԻՉ

Ամփոփում

Սույն հոդվածը քննության է առնում քաղաքավարության մի շարք դրույթներ՝ որպես բանավոր հաղորդակցության անքակտելի մաս, որը հատուկ է ինչպես հայ ժողովրդի, այնպես էլ քաղաքակիրթ ցանկացած ժողովրդի լեզվամտածողությանը: Քաղաքավարության մի շարք դրսևորումների քննությունը բանավոր խոսքում իրականացվել է վերջիններս դասակարգելով ըստ խմբերի, ինչպես օրինակ, ողջույնի և հրաժեշտի, ներողություն խնդրելու, խրախուսելու և գոտեպնդելու, հարցեր տալու և հարցադրումներ կատարելու և այլն: Քննության ընթացքում վեր են հանվել լեզվական միջոցների գործաբանական առանձնահատկությունները, ինչպես նաև հայ և օտար մշակույթներում դրանց տարբեր դրսևորումները: Այս հոդվածում ուսումնասիրվել են նաև քաղաքավարության բարձր աստիճանի դրսևորումները, պարտադրանքի նվազեցումը, անուղղակիությունը, հաղորդակցության մասնակիցների սոցիալական մեծ կամ փոքր տարբերությունը, տարիքի առանձնահատկությունները, խոսքի կառուցման ուղղակի դրսևորումները և այլն: Անշուշտ քննվել են նաև լեզվամտածողության, մշակույթի և համատեքստի դերն ու կարևորությունը հաղորդակցության պահին: Քննության արդյունքում բացահայտվել է, որ քաղաքավարությունը հանդիսանում է հաղորդակցության կարևորագույն բաղադրիչ: Իրականում գոյություն չունեն շատ կամ քիչ քաղաքավարի ժողովուրդներ: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ յուրովի է քաղաքավարի: Սույն հոդվածում քննելով քաղաքավարության որոշ

* *Հոդվածը ներկայացվել է 18.06.24, գրախոսվել է 21.06.24, ընդունվել է տպագրության 30.08.24:*

դրսևորումներ՝ անդրադարձ է արվել նաև դրանց առանձնահատկություններին և կարևորությանը միջմշակութային հաղորդակցության շրջանակներում՝ զուգահեռաբար հենվելով այդ դրսևորումների հայերեն և իսպաներեն, ինչպես նաև տարբեր մշակույթներ բնորոշող օրինակների վրա: Մշակույթը բացահայտում է հաղորդակցության կոդավորման, այն փոխանցելու և մեկնաբանելու ձևերը: Միջմշակութային հաղորդակցությունը իր տեղն է գտել այնպիսի սոցիալական գիտությունների շարքում, ինչպիսիք են մշակութային ուսումնասիրությունները, լեզվաբանությունը, հոգեբանությունը և հաղորդակցական հմտությունները:

Բանալի բառեր՝ *քաղաքավարություն, հաղորդակցություն, լեզու, միջմշակութային հաղորդակցություն, քաղաքավարության ձևեր, հանրալեզվաբանություն, գործաբանություն:*

Ներածություն

Քաղաքավարությունը մարդկանց հասարակական վարքի դրսևորումներից մեկն է և ավանդաբար համարվում է բարեկիրթ պահվածք: Գործաբանական լեզվաբանության և մասնավորապես հանրալեզվաբանության մեջ շրջանառվում են խոսքային ընթացակարգի էթիկետային նորմերին առնչվող խնդիրներ: Ուստի քաղաքավարության կարգը այսօր արդեն դարձել է լայն առումով քննության առարկա՝ որպես բարեկիրթ հաղորդակցվելու, զրույց վարելու արվեստի տիրապետում:

Սույն հոդվածի **արդիականությունը** նախևառաջ պայմանավորված է միջմշակութային հաղորդակցության ներկայիս բուռն զարգացմամբ, որտեղ բարեկիրթ հաղորդակցության գործընթացը ուղղակիորեն կարող է նշանակություն ունենալ հաղորդակցության արդյունքների և դրա հետևանքների համար: Այս վերլուծության արդիականությունը որոշվում է նաև այն իրողությամբ, որ քաղաքավարության միջոցները ծառայում են լեզվի հաղորդակցական ոլորտին և կապակցում են լեզվական և խոսքային մակարդակները: Լեզուն արտացոլում է քաղաքավարության կանոնները, հաղորդակցական կաղապարներն ու ռազմավարությունները' խթանելով ներդաշնակ, արդյունավետ հաղորդակցական փոխներգործությունը: Այս առումով, առանցքային է ներիմաստի ուսումնասիրությունը, որի հիմքում հաղորդակցական իրադրությունն է: «Քաղաքավարություն» հասկացությունը համընդհանուր հաղորդակցական կարգ է, քանի որ դրա միջոցով է իրականացվում պատշաճ ու բարեկիրթ մարդկային հաղորդակցական փոխազդեցությունը՝ հաղորդակցման

նորմերի և հաղորդակցական ռազմավարությունների միջոցով: Առանց լեզվի հնարավոր չէ իրականացնել խոսքային հաղորդակցություն: Հետազոտության **նորույթն** այն է, որ առաջին անգամ վերլուծական համեմատական հետազոտությամբ փորձ է արվում քննության առնել և վերլուծել քաղաքավարության խոսքային որոշ դրսևորումների կարևորությունը հաղորդակցության, միջմշակութային հաղորդակցության մեջ:

Սույն հոդվածի **նպատակն է** բացահայտել քաղաքավարության որոշ տեսակներ՝ դրանց դրսևորումները բանավոր խոսքում, ինչպես նաև քաղաքավարության և հաղորդակցության համատեղ կառուցման առանձնահատկությունները:

Հոդվածում առաջադրված խնդիրների լուծման նպատակով կիրառվել են վերլուծության տարբեր՝ նկարագրական, զուգադրական վերլուծության, ճանաչողության և համատեքստային **մեթոդներ**: Այս մեթոդները թույլ են տալիս հաղորդակցական տարբեր իրադրություններում ընդգրկված քաղաքավարության տեսակների, բարեկիրթ հաղորդակցության կառուցումը՝ հաղորդակցական տարբեր իրադրություններում:

«Քաղաքավարություն» հասկացության խնդիրն ուսումնասիրող շատ հետազոտողներ հստակ տարբերակում են քաղաքավարի և անքաղաքավարի ժողովուրդներին: Իրականում գոյություն չունեն շատ կամ քիչ քաղաքավարի ժողովուրդներ: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ յուրովի է քաղաքավարի: Սույն հոդվածում քննելով քաղաքավարության որոշ դրսևորումներ՝ անդրադարձ է արվում նաև դրանց առանձնահատկություններին և կարևորությանը միջմշակութային հաղորդակցության շրջանակներում՝ զուգահեռաբար հենվելով այդ դրսևորումների իսպաներեն օրինակների վրա: Մշակույթը բացահայտում է հաղորդակցության կոդավորման, այն փոխանցելու և մեկնաբանելու ձևերը: Որպես առանձին հասկացություն՝ այն ուսումնասիրում է տարբեր մտածելակերպի տեր անձանց շփման դեպքերը: Վերջինս ներառում է լեզուների, մշակույթների, սովորույթների ընկալումը: Միջմշակութային հաղորդակցությունը իր տեղն է գտել այնպիսի սոցիալական գիտությունների շարքում, ինչպիսիք են մշակութային ուսումնասիրությունները, լեզվաբանությունը, հոգեբանությունը և հաղորդակցական հմտությունները:

Արդյունքներ և քննարկում

Հաղորդակցությունը մարդու բնածին կարիքներից մեկն է, իսկ լեզուն՝ հաղորդակցության կարևորագույն միջոցը: Այն թույլ է տալիս մեզ ճանաչել

շրջակա միջավայրը, ձևավորել մեր մտքերը, արտահայտել մեր հույզերն ու գաղափարները, հասկանալ մյուսներինը: Հաղորդակցության ընթացքում մարդիկ հաղորդում և ընկալում են որոշակի տեղեկատվություն, փոխանակում են մտքեր, հույզեր, մղում գործողության և այլն: Ըստ այդմ էլ առանձնացվում են հաղորդակցության հետևյալ գործառույթները (իրազեկման գործառույթ, ինտերակտիվ գործառույթ, ըմբռնման գործառույթ):[1] Հաղորդակցության կարևորագույն գործոններն են անհատականությունը, տարաբնույթ հարաբերությունները, համատեքստը, ազգային պատկանելությունը և այլն: Հաղորդակցությունը ներառում է հաղորդակցական գործողությունների տարբեր ձևեր, որոնք խոսքի միջոցով՝ որպես տեղեկատվություն ուղարկելու միջոց, կարող են լինել գրավոր հաղորդագրությունների կամ ժեստերի միջոցով և այլն: Այս բազմազան ձևերը, թեև տարբեր են, սակայն ունեն ընդհանուր հատկանիշներ:[2] Այդուհանդերձ բոլոր ձևերն էլ ներառում են էթիկայի և քաղաքավարության նորմերը, որոնք էլ հաղորդակցության ակտի իրականացման կարևորագույն տարրերն են և նպաստում են թյուրիմացություններից, սխալ ընկալումներից և անքաղաքավարությունից խուսափելուն: Հարկ է նշել նաև, որ այս հարաբերություններում շատ մեծ է նաև մի շարք սոցիալական գործոնների դերը՝ տարիքը, սեռը, գիտելիքների իմացության աստիճանը հաղորդակցության համատեքստի շրջանակներում, սոցիալական կարգավիճակը և այլն:[3] Ինչպես հայտնի է սոցիալական դերը որոշվում է հասարակության մեջ մարդու զբաղեցրած դիրքով (ուսանող, աշխատող, թոշակառու, մայր, հայր, պաշտոն և այլն) և ենթադրում է զբաղեցրած դիրքի և գործառույթի համակցություն, մինչդեռ մարդկանց մտքում այս կամ այն դերը կապված է վարքագծի ձևի հետ՝ իր զբաղեցրած սոցիալական դերին համապատասխան իրավունքներով և պարտավորություններով:[4] Այս նորմերի բացակայությունը հանգեցնում է հաղորդակցական կոնֆլիկտի՝ բախման: Լեզվաբանության մեջ քաղաքավարությունը հասկացվում է որպես խոսակցական ռազմավարությունների մի համակարգ, որը նախատեսված է խուսափելու կամ մեղմելու լարվածությունը, որն առաջանում է, երբ խոսողը հանդիպում է իր և խոսակցի նպատակների միջև ստեղծված կոնֆլիկտին: Ջ. Լիչը նույնպես քաղաքավա-

---

[1] **Նազարյան** 2001, 9–10:

[2] **Santos** 2012, 32–56:

[3] **Arroyo** 2004, 210–217:

[4] **Формановская** 1989, 31.

րությունը ներկայացնում է որպես վարքագծի դրսևորման տարբեր ձևերի ամբողջություն, որի նպատակն է ստեղծել և պահպանել ներդաշնակ հաղորդակցական փոխհարաբերություններ:[5] Մի շարք լեզվաբաններ էլ պնդում են, որ քաղաքավարի խոսելաձևի դրսևորումը կոնֆլիկտից և աններդաշնակությունից խուսափելու նպատակով զրուցակիցների միջև լուռ համաձայնության արդյունք է:[6] Քաղաքավարությունը սոցիալական նորմերի մի համակարգ է՝ հաստատված յուրաքանչյուր հասարակության կողմից, որը կարգավորում է իր անդամների պատշաճ վարքը՝ արգելելով նրանց վարքագծի որոշ ձևեր: Բացի այդ, քաղաքավարությունը նաև իրադրություն է, որի դեպքում այն, ինչը համապատասխանում է հաստատված նորմերին, համարվում է քաղաքավարի, իսկ այն ինչը չի համապատասխանում՝ քաղաքավարի չէ և մերժվում է: Քանի որ քաղաքավարության նորմերը ստեղծվում են որևէ հասարակության ներսում և հանդիսանում են ներքին նորմեր, հնարավոր է, որ մի հասարակության մեջ առկա քաղաքավարության նորմը մեկ այլ հասարակության մեջ անքաղաքավարության նորմ լինի:[7]

> ***Օրինակ՝*** *արևմուտքում, ինչպես հայտնի է, սովորաբար գրադարանավարուհուն շնորհակալություն են հայտնում ուսանողները նրան գիրքը վերադարձնելիս, մինչդեռ արևելքում ընդունված չէ շնորհակալություն հայտնել դիմացինին, երբ նա իր պարտականություններն է կատարում: Արևելյան մշակույթում շնորհակալություն հայտնում են, երբ իսկապես դիմացինը իրական շնորհ է անում:*

Այսպիսով շատ կարևոր է, մասնավորապես միջմշակութային հաղորդակցության պահին իմանալ խոսակցի մշակույթի առանձնահատկությունները: Ուստի, կարելի է ասել, որ մեկ լեզվի քաղաքավարության նորմերը ոչ միայն այդ լեզուն կրող հասարակության լեզվի նորմեր են, այլև մշակույթի նորմեր են: Այդուհանդերձ, թեև յուրաքանչյուր լեզու ունի իր լեզվաբանական առանձնահատկությունները, իսկ մշակույթը՝ իրեն բնորոշ ավանդույթները, քաղաքավարությունը բնորոշ է բոլոր ժողովուրդներին և համարվում է համընդհանուր:[8] Հետևաբար անհրաժեշտ է տարբերակել, թե որն է լեզվի գործառույթը, ինչ կարող է արտահայտել լեզուն, ինչ է սովորաբար ասում և ինչ է

---

[5] **Leech** 1983, 104.

[6] **Bekaryan, Paronyan** 2001, 106–116.

[7] **Escandell** 2008, 142.

[8] **Coseriu** 1999, 81.

ասելու: Յուրաքանչյուր լեզու արտահայտում է որոշակի արժեքներ, և այդ արժեքներից մեկը քաղաքավարությունն է:

Քաղաքավարության և լեզվական ձևերի փոխհարաբերության մեջ առավել ցայտուն տեսանկյուններից մեկն այն է, ինչը վերաբերում է դիմելաձևերին կամ սոցիալական ցուցայնությանը: Դիմելաձևերի կիրառությունը հասարակության կողմից ընդունված լեզվական արտահայտությունն է: Սոցիալական ցուցայնությունը արտահայտություն է, որը վերաբերում է հաղորդակցության ակտի մասնակիցներին: Այն կարող է ունենալ տարբերակիչ գործառույթ սոցիալական հարաբերություններում, ինչպես օրինակ՝ քաղաքավարի «Դուք» դիմելաձևը ի տարբերություն «դու» արտահայտության: Սակայն ուշագրավ է այն, որ տարբեր լեզուներում, ինչպես և տարբեր մշակույթներում դրանք ունեն տարբեր դրսևորումներ:

Օրինակ՝ հայերենի քաղաքավարի «Դուք» -ի դիմաց իսպաներենն ունի «Usted» և հոգնակիում «Ustedes» ձևերը, իսկ հայերենի «դու»-ի դիմաց իսպաներենն ունի «tú» և հոգնակիում «vosotros» ձևերը:

Կարելի է եզրակացնել, որ քաղաքավարության դիմելաձևերի կիրառությունը պայմանավորված չէ լեզվի կառուցվածքով, այլ տվյալ լեզուն կրող հասարակության մշակույթով: Հետևաբար եթե մի մշակույթի կրողն իրազեկ չէ մյուս մշակույթին, ապա հաղորդակցական սխալներն անխուսափելի են:

Լեզուն, որպես քաղաքավարությունը խթանելու հիմնարար ռեսուրսներից մեկը, սոցիալական հաղորդակցության հիմնական մեխանիզմն է, ինչպես օրինակ՝ հայ հասարակության մեջ «դու»-ի կամ «Դուք»-ի նկատմամբ վերաբերմունքը, որն էլ համասար է իսպաներենի «tú» և «Ud, Uds» դիմելաձևերին: Այս դիմելաձևերի կիրառությունն էլ իր հերթին անմիջականորեն սահմանվում է հասարակական դիրքի, տարիքի, ավանդույթների և մի շարք այլ գործոնների շրջանակում: Ուստի զարմանալի չէ, որ լեզվաբանությունն այն ոլորտն է, որտեղ կենտրոնացել են հաղորդակցության մեջ քաղաքավարության ուսումնասիրության հիմնական գիտական ներդրումները: Ինչպես արդեն նշվեց վերևում, յուրաքանչյուր ոք պետք է վերաբերվի մյուսին համապատասխան իր տարիքի, հասարակության մեջ իր զբաղեցրած դիրքի, և այս ամենը չի կարող փոխվել, քանի դեռ հասարակական որևէ անկանխատեսելի փոփոխություններ տեղի չեն ունեցել: Քաղաքավարության դիմելաձևերի կիրառությունը ընդունված է հասարակության կողմից, սակայն այս կամ այն լեզվակիր հասարակության մեջ հնարավոր են մի շարք խոսքային միավորներով պայ-

մանավորված լեզվական տարբերություններ՝ ելնելով տվյալ ժողովրդի ավանդույթներից և մշակույթից:

Ինչպես հայտնի է, հաղորդակցության պահին խոսողը (el emisor) պետք է հաշվի առնի այն, որ իր խոսքը (mensaje) ոչ միայն իր մտքերին և նպատակին պետք է համապատասխանի, այլ նաև խոսակցի (receptor) հասարակական դերին և տեղին:[9] Ուստի, մեծ է լեզվական միջոցների հստակ կիրառության դերը կանոնավոր հարաբերություններ կառուցելու համար: Այս առումով քաղաքավարությունը կարող է ընկալվել որպես զրույց վարելու ռազմավարություն, որի նպատակն է խուսափել հնարավոր կոնֆլիկտներից: Ինչպես նշում է Ստերնինը, բանավոր խոսքի էթիկետը իրենից ներկայացնում է մարդկանց խոսքային վարքագծի կանոնների համակցություն, որը որոշվում է հաղորդակցության մասնակիցների փոխհարաբերություններով և արտացոլում մարդկանց միջև բարեկիրթ հարաբերությունները:[10]

Ըստ Գրայսի, կան տարբեր դրույթներ՝ բնույթով էսթետիկական, սոցիալական կամ բարոյական (օրինակ՝ «Եղիր քաղաքավարի»), որոնք հաճախ նկատվում են հաղորդակցության մասնակիցների կողմից և կարող են իրենց հետ բերել ոչ ավանդական ենթատեքստ (implicatura): Այնուամենայնիվ, հաղորդակցական դրույթները և դրանց հետ կապված խոսակցական ենթատեքստերը կապված են որոշակի նպատակների հետ: Ըստ Գրայսի դրույթների, այդ նպատակը տեղեկատվության առավել արդյունավետ փոխանակումն է: Այս հստակեցումը, իհարկե, չափազանց նեղ է և պետք է ընդհանրացվի, բերվի այնպիսի ընդհանուր նպատակների, ինչպիսիք են ուրիշների գործողությունների վրա ազդելը կամ դրանք ուղղորդելը:[11] Այս և մի շարք այլ մոտեցումների համաձայն, քաղաքավարությունը չի դիտարկվում խոսողի տեսանկյունից, որպես էգոյի ցանկություններն ընդգծող և բարձրաձայնող միջոց: Որոշ հետազոտություններում ընդունված է այն տեսակետը, որ քաղաքավարության միջոցով վեր են հանվում և առաջ մղվում ոչ միայն զրուցակցի (այսինքն՝ խոսքի հասցեատիրոջ), այլև խոսողի ցանկությունները և դիրքորոշումները: Մասնավորապես հաճախ ընդգծվում է այն միտքը, որ խոսողի կողմից ցուցաբերվող քաղաքավարությունը զուտ զրուցակցի հանրային վարկը պահպանելու մտահոգության արդյունք դիտելը այնքան էլ արդարացված չէ, քանի որ քաղաքավարության դրսևորման իրական և հիմնական շարժառիթը

[9] **Santos** 2012, 11–17.
[10] **Стернин** 1996, 4.
[11] **Grice** 1975, 47.

հենց խոսողի սեփական, ինչպես նաև շարունակական բարեկեցության ապահովումն ու երաշխավորումն է: Վերոգրյալից ելնելով՝ հարկ է նշել, որ հաղորդակցական փոխըմբռնման առանցքային սկզբունքներից մեկն է նաև պարզությունը, որը համարվում է հաղորդակցության մեջ քաղաքավարության հենասյուներից մեկը, քանի որ ցանկացած հաղորդակցություն՝ մտքի փոխանակում, մի նպատակ ունի, այն է՝ հասկանալի լինել խոսակցի համար, որն էլ, իր հերթին, քաղաքավարության նշան է և թույլ է տալիս արագ և հասկանալի կերպով ինֆորմացիան հասցնել զրուցակիցերին: Լակոֆն առաջարկում է երկու հիմնական կանոն՝ եղիր պարզ և եղիր քաղաքավարի:[12] Ըստ Լակոֆի, քաղաքավարությունը սահմանվում է հետևյալ երեք հենասյուներով.

- խուսափել զրուցակիցներին սեփական անձը պարտադրելուց, *(այս հատկանիշը նկատվում է, առաջին հերթին, այն դեպքերում, երբ զրուցակիցներից մեկը մյուսի նկատմամբ գերազանցության (սոցիալական, մասնագիտական...) իրավիճակում է*,
- թույլ տալ հաղորդակցական ակտի յուրաքանչյուր մասնակցի ընտրել իր զրուցակցին, առաջարկել տարբերակներ և ունենալ իր գործողությունների շրջանակն այն իրավիճակներում, որտեղ բացակայում է ծանոթությունը կամ վստահությունը, *(այս դեպքում խորհուրդ է տրվում առաջարկել մերժումից խուսափելու տարբերակներ)*,
- վարվել այնպես, ասես երկու զրուցակիցներն էլ հիերարխիկորեն հավասար են՝ դրանով իսկ հեշտացնելով խոսակցի հարմարավետությունը և ամրապնդելով նրա հետ բնականոն կապը *(այս իրավիճակը վերաբերում է այն հաղորդակցությանը, որում զրուցակիցները լավ հարաբերություններ ունեն: Այսպիսով, նպատակը հարաբերություններն ամրապնդելն է՝ մտահոգություն և հետաքրքրություն ցուցաբերող մեխանիզմների միջոցով):*

Մյուս կողմից, այս պարզությունը սկզբունքների, հաղորդակցական ակտի ժամանակ կարող է կամավոր խախտվել՝ այլ հաղորդակցական արդյունքների հասնելու նպատակով, օրինակ՝ սեփական ես-ը՝ էգոն խթանելը, կամ անձնական շահը և այլն: Ընդհանուր առմամբ քաղաքավարի լեզվի օգտագործումը բնութագրելու համար կարելի է դիմել այնպիսի արտահայտությունների, ինչպիսիք են՝ «լեզուն, որն օգտագործում է մարդը՝ չափազանց անմիջական լինելուց խուսափելու համար», կամ «լեզու, որը հարգանք է դրսևորում

---

[12] **Lakoff** 1973, 292–305.

ուրիշների նկատմամբ կամ ուշադրություն է դարձնում նրա հանդեպ», կամ այլ օրինակներ, ինչպիսիք են «լեզուն, որը պարունակում է հարգալից հասցեական ձևեր օրինակ՝ պարոն կամ տիկին», «լեզու, որը ցուցադրում է որոշակի «քաղաքավարի» ձևակերպված արտահայտություններ, օրինակ՝ «խնդրում եմ, շնորհակալություն, ներեցեք ինձ»: Եվ նորից կլինեն մարդիկ, որոնք լեզվի քաղաքավարի օգտագործումը համարում են «կեղծավոր», «անազնիվ», «հեռավոր», «անզգա» և այլն:

Ահա որոշ բառեր և արտահայտություններ, որոնք օգնում են քաղաքավարի լինել բանավոր հաղորդակցության մեջ թե՛ իսպաներենում և թե՛ հայերենում:

Օր.՝ Հրավերի մերժում/անհամաձայնություն /համաձայնություն

- *Ես կցանկանայի…, բայց… / Me gustaría…, pero…*
- *Ցավում եմ, բայց… / Lo siento mucho, pero….*

Անհամաձայնություն

- *Անհասկանալի է, որ… / Es incomprensible que…*
- *Այո, դա ճիշտ է, սակայն…/ Es verdad/ Me parece inaceptable, pero…*
- *Անտրամաբանական է (Իմ կարծիքով անտրամաբանական), որ…./ Es ilógico/No me parece lógico que…*
- *Լավ չէ, որ…. / Es malo que…*

Ուրիշների կարծիքների, իրավիճակների կամ վարքագծի հետ անհամաձայնությունը, որը համարվում է ոչ պատշաճ, միշտ պետք է ձևակերպել հարգալից ձևով, ինչպես նշված օրինակներում: Նման անհամաձայնությունները չպետք է իռացիոնալ արձագանքներ ստանան, այլ պետք է նշվեն այն համոզիչ պատճառները և փաստարկները, որոնք հիմք են մերժման համար՝ բառերի լավ օգտագործման միջոցով, ինչպես նշվում է օրինակներում:

Համաձայնություն

- *Կիսում եմ Ձեր կարծիքը / Estoy de acuerdo con….*
- *Արդարացի է, որ…. / Es justo que…*
- *Բնականաբար…./ Es natural que…*

Նշված արտահայտությունները կիրառվում են, երբ խոսակիցը իր համաձայնությունն է արտահայտում խոսողի կարծիքի հետ:

Հարցեր տալու և հարցումներ կատարելու եղանակներ

- *Ներեցեք ընդհատելու համար, չէիք ասի …. / Perdón por interrumpirle, podría decirme….*

Ներեցե՞ք – Կախված ձայնի տոնայնությունից՝ հնչերանգից, այն կարող է արտահայտել ցնցում մարդու ասածից, կամ գուցե այն, որ դուք չի եկել ասածի ենթատեքստը, զարմանք:

Ահա որոշ օրինակներ, երբ քաղաքավարությունն արտահայտվում է **հարցերով և քաղաքավարի խոսքերով.**

- *Ես դեմ չէի լինի (No me importaría nada...)*- օգտագործվում է քաղաքավարի ինչ-որ բան խնդրելու համար,
- *Ես ձեր /տրամադրության տակ եմ (Estoy a su disposición) սովորաբար* ասվում է, որպեսզի արտահայտվի խոսողի պատրաստակամությունը՝ ինչ-որ բան անելու հաղորդակցի համար),
- *Ես/մենք շնորհակալ կլինենք, եթե..(nosotros estaríamos agradecidos si...).* օգտագործվում է ինչ-որ մեկին պաշտոնապես և քաղաքավարի կերպով ինչ-որ բան խնդրելու համար:

Ինչպես **ներողություն** խնդրել

- *Ներողություն ընդհատելու համար / Perdón por interrumpirle*
- *Ներեցեք. կարո՞ղ եք ինձ ասել ժամը / Diculpa/Disculpe, podría dexirme qué hora es*
- *Ցավում եմ պատահածի համար / Siento lo ocurrido*
- *Սխալվեցի, ինձ ներիր / Me equivoqué y te pido perdón por ello*

Ներողություն խնդրելը նշանակում է ընդունել, երբ սխալ ենք թույլ տվել կամ վիրավորել ինչ-որ մեկին և պատասխանատվություն կրել մեր արարքների համար: Մյուս կողմից, ներելը ներառում է վրդովմունքի և վիրավորանքի զգացումներից ազատվելը մեկի հանդեպ, ով վիրավորել է մեզ: Ներողություն խնդրելը ոչ միայն սխալի ընդունումն է, այլև այդ սխալի պատասխանատվությունը: Ցույց տվեք անկեղծ ափսոսանք և արեք հնարավոր ամեն ինչ՝ իրավիճակը բարելավելու համար: Երբ մենք ներողություն ենք խնդրում, դա կարող է պարզեցնել և ամրապնդել մեր հարաբերությունները:

Ինչպես արտահայտել շնորհակալություն, երախտիք

- *Շատ շնորհակալություն / Muchas gracias, Agradezco mucho,*
- *Կատարյալ է / Es perfecto*
- *Դուք իսկապես չափազանց բարի եք / Realmente, Ud es muy amable*

Այս ձևերը կիրառվում են երախտագիտություն արտահայտելիս և գործածվում են, եթե «շնորհակալություն»-ը չափազանց քիչ է թվում՝ «Շնորհակալությունը» բավարար չէ: Ես իսկապես գնահատում եմ *սա / այն, ինչ դուք արել*

եք: Ես չեմ կարող ձեզ լիարժեք շնորհակալություն հայտնել: Երբեմն մենք պետք է քաղաքավարի կերպով «ոչ» ասենք. «*Ոչ, շնորհակալ եմ. Ոչ, շնորհակալություն. Ամեն դեպքում շնորհակալ եմ. Շնորհակալություն, բայց ինձ չի հետաքրքրում: Այսօր չէ, շնորհակալություն»:* Կարելի է նաև լսել, որ մարդիկ ասում են. «*Շատ շնորհակալ եմ, բայց պետք չէ անհանգստանալ»:*

Քաղաքավարի արտահայտություններ, որոնք մարդիկ հաճախ օգտագործում են նախքան ինչ-որ բան ասելը խոսակցին **գոտեպնդելու** նպատակով:

- *Մի անհանգստացեք ինձ համար / No se preocupe por mi*
- *Ինչպե՞ս կարող եմ օգնել Ձեզ / ¿En qué puedo ayudarle?*
- *Դու, ինչպես միշտ լավատես ես / Tú siempre igual de optimista.*

Ողջույնի և **հրաժեշտի** ձևեր

- *Ողջույն / Hola, Buenas*
- *Ողջույններ փոխանցեք X-ին / Mis saludos a X*
- *Հաճելի էր հանդիպել ձեզ / Ha sido un placer encontrarle*
- *Բարի երեկո / Buenas tardes*
- *Բարի գիշեր / Buenas noches*
- *Կտեսնվենք վաղը / Nos veremos mañana*
- *Ցտեսություն / Hasta la vista*
- *Մինչ հանդիպում / Hasta luego*

Ըստ Լիչի՝ կա քաղաքավարության սկզբունք՝ խոսակցական դրույթներով, որոնք նման են Գրայսի ձևակերպածներին: Նա թվարկում է վեց դրույթներ՝ տակտ, առատաձեռնություն, հավանություն, համեստություն, համաձայնություն և համակրանք: Առաջինն ու երկրորդը զույգ են կազմում, ինչպես երրորդն ու չորրորդը: Այս դրույթները տարբեր են մշակույթից մշակույթ. այն, ինչ կարելի է քաղաքավարի համարել մի մշակույթում, կարող է տարօրինակ կամ ուղղակի կոպիտ լինել մեկ այլ մշակույթում:

Տակտի դրույթ: Տակտի դրույթում ասվում է. նվազագույնի հասցնել համոզմունքների արտահայտությունը, որը նեղություն է ենթադրում մյուսների համար, և առավելագույնի հասցնել այն համոզմունքների արտահայտությունները, որոնք օգուտ են բերում ուրիշներին:

- *Կարո՞ղ եմ ձեզ մի վայրկյան ընդհատել....*
- *Եթե ես կարողանայի պարզաբանել սա, ապա ...*

Առատաձեռնության դրույթը: Առատաձեռնության դրույթում ասվում է. առավելագույնի հասցնել համոզմունքների արտահայտությունը: Ի տարբե-

րություն տակտային դրույթի՝ առատաձեռնության դրույթը կենտրոնանում է խոսողի վրա և ենթադրում է, որ ուրիշներին պետք է առաջին տեղում դնել սեփական անձի փոխարեն:

- *Դու հանգստացիր և թույլ տուր, որ ես ամանները լվանամ: Դուք պետք է գաք և մեզ հետ ընթրեք:*

Հաստատման դրույթ: «Հաստատման դրույթը» ենթադրում է. առավելագույնի հասցնել համոզմունքների դրսևորումը, որն արտահայտում է ուրիշների հավանությունը, և նվազագույնի հասցնել այն համոզմունքների դրսևորումը, որն արտահայտում է մյուսների արհամարհանքը»: Նախընտրելի է գովաբանել ուրիշներին, իսկ եթե դա անհնար է, ապա շրջանցել հարցը, ինչ-որ նվազագույն պատասխան տալ կամ լռել: Դրույթի առաջին մասը խուսափում է տարաձայնություններից, իսկ երկրորդ մասը նպատակ ունի ստիպել այլ մարդկանց լավ զգալ՝ դրսևորելով համերաշխություն:

- *Գեղեձն, ես գիտեմ, որ դու հանճար ես, կիմանա՞ս, թե ինչպես կլուծվի այս մաթեմատիկական խնդիրը:*

Համեստության դրույթ: Համեստության դրույթը նշանակում է նվազագույնի հասցնել գովասանքը կամ առավելագույնի հասցնել սեփական արհամարհանքը: Համեստության դրույթը ենթադրում է. առավելագույնի հասցնել սեփական արհամարհանքի արտահայտությունը:

- *Օ՜, ես այնքան հիմար եմ, ես չեմ հիշել մեր դասախոսությունը: Դուք հիշե՞լ եք:*

Համաձայնագրի դրույթ: Համաձայնագրի դրույթը շրջանառվում է հետևյալ կերպ. առավելագույնի հասցնել սեփական և ուրիշների միջև համաձայնության արտահայտությունը:

- *– Ես չեմ ուզում, որ իմ աղջիկը սա անի, ուզում եմ, որ նա այլ բան անի:*

  – Այո, բայց փիկին, ես կարծում էի, որ մենք լուծել ենք այս խնդիրը արդեն ձեր վերջին այցելության ժամանակ:

Համակրանքի դրույթը: Համակրանքի դրույթը նկատի ունի. առավելագույնի հասցնել համակրանքը սեփական անձի և ուրիշների միջև: Սա ներառում է խոսքի, գործողությունների մի փոքր խումբ, ինչպիսիք են շնորհավորանքը, համակրանքը և ցավակցություն հայտնելը, որոնք բոլորը համապատասխանում են դրական քաղաքավարության ռազմավարությանը, որը վերաբերում է լսողի շահերին, ցանկություններին և կարիքներին:

- *Ցավում եմ, որ լսում եմ քո հոր մասին:*

Այնուամենայնիվ, ոչ խոսուն արարքները պետք է բավարարեն նաև քաղաքավարության հետ կապված սոցիալական նպատակները, և այս երկրորդ պարագան դեռևս բավարար վերաբերմունք չի ստացել: Անուղղակի խոսքի ակտերը պարադիգմատիկ օրինակներ են, և բանախոսները հաճախ օգտագործում են դրանք, երբ ուղղակի ձևերը կարող են անքաղաքավարի թվալ: Անուղղակի խոսքի ակտերը բացատրվել են հիմնավոր վարքագծով և կապված են նախատեսված խոսքի ակտերի համատեքստի հետ: Այնուամենայնիվ, դեռևս չկա պաշտոնական բացատրություն, թե ինչպես են անուղղակի արտահայտությունները նպաստում քաղաքավարությանը, և որ չափանիշներն են ազդում երկխոսության տարբեր իրավիճակների վրա: Մարդիկ սովորաբար գտնվում են իրենց սեփական նպատակներին հասնելու ցանկության և իրենց գործընկերների անունը, համբավը ոտնահարելուց խուսափելու ցանկության միջև: Այսպիսով, խոսողները սովորաբար փորձում են պլանավորել իրենց գործողությունները այնպես, որ շտկեն իրենց գործընկերների ցանկությունները: Մասնավորապես, պայմանական անուղղակի խոսքի ակտերի դեպքում համապատասխան փոխհատուցումը կենտրոնանում է հենց պարտադրանքի վրա.

- *Կարո՞ղ եք ինձ գրիչ փալ: Հեփ փուր ինձ գրիչը:*

Ինչ վերաբերում է միջմշակութային հաղորդակցությանը՝ հարկ է նշել, որ յուրաքանչյուր մարդ ծնվում է մի համայնքում, որտեղ հաղորդակցվում է, սկսում է ճանաչել շրջապատը, մտածել, զգալ և գործել՝ դառնալով տվյալ համայնքի լեզվի և մշակույթի կրողը:

Առհասարակ «մշակույթ» հասկացությունը գործածվում է և նեղ, և լայն իմաստներով: Լայն առումով գործածվելիս այն ընդգրկում է մարդու հոգևոր զարգացման ամեն մի դրսևորում: Ամեն մի էթնիկ հանրույթի համար մայրենի լեզուն ոչ միայն հաղորդակցության միջոց է, այլ նաև մշակույթի և ընդհանրապես ազգային ինքնագիտակցության զարգացման ձև:[13] Միջմշակութային հաղորդակցության կոնտեքստից դուրս լեզուն հաղորդակցության ձև չի հանդիսանում: Ամբողջ հաղորդակցությունը տեղի է ունենում որոշակի հանգամանքների շրջանակներում, որոնք փոփոխում են գործընթացի հաղորդակցական բնութագիրը. օրինակ՝ եթե միջմշակութային հաղորդակցությունը կատարվում է զրուցակիցներից մեկի մայրենի լեզուն օգտագործելով, ապա նա իրեն շատ ավելի հարմարավետ է զգում, քան մյուսը: Սա խոսում է այն մասին, որ միշտ

[13] **Բաղդասարյան** 2023, 149:

չէ, որ զրուցակիցները հավասար դիրքերում են: Այս առումով միջմշակութային հաղորդակցություն սկսելուց առաջ հարկ է ստեղծել մշակութային փոխանակման հիմքեր: Միջմշակութային երկխոսությունը պետք է իրականացվի առավել հավասարության սահմաններում: Խոսքը վերաբերում է դրանք ճանաչելու և վերահավասարակշռելու փորձին՝ հնարավորինս խուսափելով հաղորդակցական սխալներից՝ բախումներից:

Այնուամենայնիվ, կարելի է ասել, որ հաղորդակցության մեջ քաղաքավարության կանոնները կարող են կախված լինել ազգամշակութային բաղադրիչից և լեզվի մեջ դրա համապատասխան դրսևորումներից՝ հատկապես խոսքային հաղորդակցության ժամանակ, որի մասին են վկայում բերված օրինակները, բայց և այնպես կան հաղորդակցական դրույթներ, որոնք, կարելի է ասել, նույնն են անկախ մշակույթից, սակայն լեզվի մեջ դրանց դրսևորումները տարբեր են:

Եզրակացություններ

Այսպիսով հետազոտության արդյունքները ցույց են տալիս, որ

- քաղաքավարությունը հասարակական վարքագծի նորմերի ամբողջություն է, որը մշակվել է միջանձնյա հաղորդակցման ժամանակ ի հայտ եկող հակասությունները նվազեցնելու և մեղմելու նպատակով: Ուստի քաղաքավարությունը հանդիսանում է հաղորդակցության, հատկապես միջմշակութային հաղորդակցության կարևորագույն բաղադրիչներից մեկը:
- Քաղաքավարությանը նվիրված հանրալեզվաբանական և լեզվագործաբանական ուսումնասիրություններում սույն երևույթը մեկնաբանելու տարբեր մոտեցումներ են կիրառվում: Սակայն առաջնային է դիտվում քաղաքավարության «այլասիրական» հայեցակերպը, և այն բնորոշվում է որպես ուրիշի անձի հանդեպ մտահոգություն արտահայտելու միջոց, որն օգնում է հասարակական շփումների ընթացքում անհրաժեշտ ներդաշնակությունը վերականգնելուն և պահպանելուն:
- Քաղաքավարությունը բնութագրող ռեսուրսների շարքում կան մի շարք գործողություններ, որոնք ուղղված են զրուցակցի լավ զգալուն (չպարտադրել, նրանց տարբերակներ թողնել, հարաբերությունները հեշտացնել...):
- Հետազոտության արդյունքներից չի ենթադրվում, որ քաղաքավարությունը ներողություն հայցելու գործընթացի բաղադրիչ տարր է, քանի որ որպես հասարակական երևույթ՝ քաղաքավարությունը ավելի ընդգրկուն է, քան ներողություն հայցելը: Քաղաքավարությունը, անշուշտ, բնորոշ է նաև մի

շարք այլ խոսքային ակտերի, օրինակ՝ ողջույններին, հաճոյախոսություններին, շնորհավորանքներին, գոտեպնդման, երախտագիտական խոսքերին, խնդրանքին և այլն:

- Զրույցը քաղաքավարի կլինի, եթե բանախոսը չխախտի զրույցում սահմանված գործող անձանց իրավունքներն ու պարտականությունները, ինչպես նաև միջմշակութային հաղորդակցման պահին չմոռանա սեփական լեզվի և լեզուն կրողի մշակութային առանձնահատկությունները:
- Ուսումնասիրելով բերված օրինակները երկու լեզուներով (իսպաներեն/հայերեն)՝ կարելի է ասել, որ խոսքային քաղաքավարությունը խոսքի գիտակցական կառավարման ոլորտին է վերաբերում: Հետևաբար քաղաքավարությունը հաղորդակցությունը կարգավորելու միտում ունի՝ օգտագործելով համապատասխան խոսքային միավորներ: Այնուամենայնիվ, չնայած քաղաքավարության իրադրություններին և դրանց արտահայտող խոսքային միավորներին՝ այլ են երկու լեզուներում առկա քերականական հարաբերությունները, որոնք այս հետազոտության ուսումնասիրության առարկան չեն:
- Խոսքային գործունեության ուսումնասիրության այս ոլորտը սերտորեն առնչվում է հաղորդակցությանը, նյարդալեզվաբանությանը և գործաբանությանը՝ մասնավորապես խոսքային ակտերի գործառությանը:
- Հաղորդակցության մեջ քաղաքավարության կանոնները կարող են կախված լինել ազգամշակութային բաղադրիչից և լեզվի մեջ՝ դրա համապատասխան դրսևորումներից (հատկապես խոսքային հաղորդակցության ժամանակ), որի մասին են խոսում բերված օրինակները: Կան հաղորդակցական դրույթներ, որոնք կարելի է ասել՝ նույնն են անկախ մշակույթից, սակայն տարբեր են դրանց դրսևորումներ լեզվում:

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Նազարյան Ա. 2001, Գործարար հաղորդակցություն, Երևան, «Զանգակ-97», 256 էջ:

Բաղդասարյան Հ. 2023, Համընդհանուրի, ազգայինի և անհատականի հակադրամիասնությունը որպես թարգմանական խնդիր, Երևան, «ԵՊՀ» հրատ., 365 էջ:

Стернин И. 1996, Русский речевой этикет. Воронеж, «Воронежский областной Институт повышения квалификации и переподготовки работников образования»,123 с.

Формановская Н. 1989, Речевой этикет и культура общения, Москва, «Икар», 156 с.

Arroyo, Josée, L.B. 2004, Sociolingüística del español, Desarrollos y perspectivasen el estudio de la lengua española en cotexto social, Madrid, Ed.Cátedra,S.A., pp 759.

Coseriu E. 1999, Lecciones de la lingüística general, Madrid, Ed. Gredos, pp.355.

Escandell M.V. Vidal 2008, Introducción a la pragmática , Barcelona, Ed. Ariel, 265pp.

Bekaryan L., Paronyan Sh. 2001, The Actualization of Prescriptions in Directive Communicative Situations // «Կանթեղ», գիտական հոդվածների ժողովածու, No 5, Երևան, էջ 106–116:

Grice H.P., 1975, Logic and Conversation, In: Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts, ed. by Peter Cole and Jerry L. Morgan. New York: Academic Press 1975, 41–58; here 41–58.

Lakoff R.T. 1973, The Logic of Politeness or Minding Your P's and Q's // Papers from the 9th Regional Meeting, (eds. C. Colum et al.). Chicago: Chicago Linguistic Society, pp. 292–305:

Leech G. 1983, Principles of Pragmatics. New York: Ed. Longman, pp. 250:

Santos G.V.D. 2012, Fundamentos de la comunicación, 1a ed., Red de Milenio S.C., pp. 158.

РЯД ПРОЯВЛЕНИЙ ВЕЖЛИВОСТИ В УСТНОЙ РЕЧИ КАК КОМПОНЕНТ КОММУНИКАЦИИ

РИПСИМЕ ОГАНЯН

Резюме

Вежливость является одним из проявлений социального поведения людей. В прагматической лингвистике и, в частности, в общем языкознании существуют вопросы, связанные с этикетными нормами речевого процесса. Язык отражает правила вежливости, коммуникативные модели и стратегии, способствующие гармоничному и эффективному коммуникативному взаимодействию. Понятие вежливости у каждого народа проявляется по-своему, так как вежливость является не только нормой этикета, но и одним из основных компонентов в культуре каждого народа. В данной статье, наряду с рядом особенностей понятия вежливости, обсуждаются также особенности коммуникации в межкультурных отношениях на примерах испанского и армянского языков. Культура как отдельное понятие исследует металингвистику в качестве особого подхода к проблеме межкультурной коммуникации, на основе которой выстраивается вся система культуры.

Коммуникация – это любой вид общения между людьми. В лингвистическом понимании она подразумевает общение как вербальное, так и невербальное. В другом понимании коммуникация – это система информа-

ционного обмена внутри того или иного общества или культуры. Основными факторами коммуникации являются индивидуальность, различные отношения, национальная принадлежность и др. Все формы вежливости включают в себя нормы этикета, которые в свою очередь являются основными элементами коммуникации, и их отсутствие может спровоцировать межкультурный конфликт. Следует отметить, что большую роль в этом играет ряд социальных вопросов: язык, нация, национальные языки как историческая категория, взаимосвязи между языковыми и социальными структурами, а также возраст, пол, определённый уровень образования, социальный статус и контекст. Лингвистика является одним из основных инструментов, который направлен на смягчение коммуникативных конфликтов, возникающих при несоблюдении коммуникативных норм. Из вышесказанного следует, что формы вежливости являются важнейшими компонентами в коммуникации.

Ключевые слова: *вежливость, коммуникация, язык, межкультурная коммуникация, формы вежливости, социолингвистика, прагматика.*

SOME DEMONSTRATIONS OF POLITENESS IN ORAL SPEECH AS A COMPONENT OF COMMUNICATION

HRIPSIME OHANYAN

Summary

Politeness is one of the demonstrations of people’s social behavior. Pragmatic communication is the use of a set of sociolinguistic rules related to language within a communicative context; that is, pragmatics is the way language is used to communicate rather than the way language is structured. The way you act when you are respectful, thoughtful, and kind towards others is politeness. Politeness makes you say "Thank you!" when someone hands you the pen you dropped. So, being polite means behaving in a way that is socially correct and shows understanding of other people’s feelings.

Courtesy is expressed differently in every nation, as it is not only a norm of etiquette, but also one of the main components of every nation's culture. This

article reveals some features of the concept of politeness, it also analyzes the features of communication in cross-cultural relations using examples of the Spanish and Armenian languages.

Culture, as a separate concept, explores metalinguistics as a special approach to the problem of cross-cultural communication, based on which the entire cultural system is built, in which the main element for its construction is not a sentence, but an utterance. In linguistics, it implies communication both verbal and non-verbal. In another understanding, communication is a system of information exchange within a particular society or culture. The main factors of communication are individuality, various relationships, nationality, etc. All forms of politeness include etiquette norms, which in turn are the main elements of communication and their absence can provoke cross-cultural conflict. It should be noted that a number of social issues play an important role in this: language, nation, national languages as a historical category, the relationship between linguistic and social structures, as well as age, gender, level of education, social status and context. In the social study of language, linguistic politeness has played a central role. It is also part of sociolinguistics and pragmatics. Each country has a variety of cultures and language accuracy in communication. Language is one of the main tools aimed at mitigating communication conflicts that arise when communication norms are not observed. From the above, it follows that forms of politeness are the most important components of communication.

Keywords: politeness, communication, language, intercultural communication, forms of politeness, sociolinguistics, pragmatics

NAÏRI GALSTANIAN*
Philosopher, liberal teacher and translator (Paris)
commmail11@pm.me
DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.191-204

THE ARMENIAN PARADOX OF SERGEI PARAJANOV

Abstract

Sergei Parajanov once said that he was born not on January 9, 1924, as is generally accepted, but rather in November 1923. He said that his father, overjoyed to have finally had a son, spent several weeks partying and drinking before deciding to go and record the birth of his son at the civil registry office. Consequently, according to this true or invented story, Parajanov's centenary coincides with the centenary of Armenian cinema, which was celebrated in Yerevan in November 2023, and to which this article was written.

In the Western world, presenting Parajanov as an "Armenian filmmaker" is not always self-evident, since he is rather characterized as of Armenian "origin", or Armenian "decent", and even sometimes as a "Georgian", "Russian", or "Soviet" artist.

Parajanov's work can be comprehended within a global Paradox, which consists in freely and unexpectedly crossing the conventional borders and limits, including semantic definitions. This principle theoretically and visually focuses on Parajanov's masterpiece The Color of Pomegranates, which is arguably the best film of the Armenfilm studio. It was also described by some critics as a "non-film", since it disrupts the very essence of cinema: the movement. Thus, the terms "Armenian" and "filmmaker" are simultaneously exact and problematic.

* *The article has been delivered on 01.06.2024, reviewed on 07.06.2024, accepted for publication on 30.08.2024.*

Hence, Parajanov's paradox can be defined as his unique ability to stand on both sides of the borders (or the definitions) at the same time.

The article investigates this fundamental paradox regarding Sergei Parajanov's Armenian identity.

Keywords: *Parajanov, cinema, Armenian filmmaker, paradox, idiot, Godard, Pasolini.*

Introduction

As part of the centenary of the Armenian cinema, organized by the National Cinema Centre of Armenia in Yerevan from November 2 to 4, 2023, it is impossible not to invoke its most prominent figure – that of Sergei Parajanov, who remains the most striking, the best-known, if not the most charismatic character in the Armenian cinema.

In fact, he invited himself, so to speak, to the party, which seems quite natural; because what is a party without Parajanov, and *a fortiori* what is a celebration of Armenian cinema without Parajanov? The party would be missing its most authentic magician, its dimension of pure, original and naïve wonder.

According to a story told by Parajanov (reported by his nephew Garik Parajanov, who has since become a director himself), he was born not on January 9, 1924, as is generally accepted, but in November 1923. Sergei said that his father Hovsep, overjoyed to have finally had a son, spent several weeks celebrating and drinking before deciding to go and record the birth of his son at the civil registry office.

So, in keeping with this legend, or this whimsical director's umpteenth joke, the centenary of Parajanov is not in a few months – it is now. And so, curiously, it coincides with the centenary of the Armenian cinema, which is just one more opportunity to boldly assert that Parajanov is the native figure of the Armenian cinema, its purest mythical component.

Indeed, when we think of the Armenian cinema, it is the name Parajanov that first comes to mind. And yet, even at this most basic level of presentation, we are confronted with a difficulty: the designation of Parajanov as a specifically "Armenian" filmmaker is not entirely satisfactory, because it seems insufficient. It doesn't mention more than 20 years of his life and work in the Ukraine, at the Dovzhenko studio in Kiev, where he produced more than half of his total filmography; and it leaves untold his attachment to his hometown, the Georgian

capital Tbilisi, where he lived out the last years of his life. In contrast, he lived in Armenia only occasionally, and it is known that several times he refused fully official offers of the Soviet Armenian authorities, backed by his friends, to settle in Yerevan.

And yet, Parajanov never thought of himself or presented himself as anything other than "Armenian."

As soon as he left the USSR for the first time, one of the first questions he was asked in Europe was: "Do you feel that you're Armenian or Georgian?"[1] Previously, he had declared in an interview:

"Armenia is not a tourist destination for me. I am Armenian to the core."[2]

The explanation of this fact is historical and cultural. Nationality, traditionally understood as *ethnicity*, is inherited and not chosen. In Parajanov's time, in the countries that formed the USSR where he lived, you did not choose your nationality (ethnicity) any more than your gender or species. Your nationality was carried for life in your passport, where it was indicated in entry no. 5, so it was something that stuck to you, an official, objective fact. In this context, Parajanov made it clear that, for him, a director's nationality (ethnicity) was a big part of his talent, and that he himself owed all his talent to *his people*, the Armenians...

So, when we say "Parajanov — Armenian filmmaker," we are both accurate and, *at the same time*, as if caught up in a whirlwind of paradoxes, *from the outset* we enter a zone of imprecision, a labyrinth of definitional uncertainties, semantic indeterminacies concerning words, concepts and ideas that are received and accepted, innate or acquired.

To put it briefly, *whatever one says of Parajanov* will always be stamped with the seal of insufficiency. The very term "filmmaker" is also sometimes controversial, or in any case it calls for a complementary explanation, since Parajanov is also sometimes defined as a "plastic artist," sometimes as a "filmmaker-artist," or an "artist-filmmaker":

"It does not fit at all with the very concept of filmmaking in the conventional sense of the word... and it is no coincidence that many film historians and film critics have denied its relation to cinema, seeing in it only pictorial and pantomimic virtues," wrote Garegin Zakoyan in 1984.[3]

---

[1] *Libération*, February 9, 1988.

[2] "Les Cîmes du monde", in *Cahiers du cinéma*, No. 381, March 1986, p. 46.

[3] **Chernenko** 1989, 35.

Aleksandr Antipenko, the cinematographer on *Kiev Frescoes*, the film by Parajanov which was halted in 1966, told me: "This style is absolutely unique to Parajanov, I call it anti-cinema."[4]

So it was pointed out to Parajanov during his lifetime that his masterpiece, *The Color of Pomegranates* perhaps did not belong entirely in cinema. Others, less well intentioned towards the extravagant director, did not hesitate to speak pejoratively of "diafilm," which means "slide film" or even "slideshow"…

Thus, the two terms of Parajanov's basic definition, "Armenian filmmaker," though accurate, always call for additional comments, adjustments, and biographical, historical, cultural, linguistic details, etc., practically ad infinitum. One might even ask: when do we reach a *sufficient* point of explanations to assert anything about Parajanov? Besides, whatever the amount of illustrations in terms of photos, drawings, film extracts that we choose to illustrate our point, we stumble into a kind of spell that always seems to leave us wanting more…

We are thus plunged into a *paradox* at the very moment when we try to state the "zero point" of Parajanov's characterization, as we would any artist, namely his profession and his nationality. For comparison, the terms "Tarkovsky – Russian filmmaker" are accurate, but also sufficient. The scene is set: we are faced with great Russian poetry (with his father, Arseny Tarkovsky, who is a worthy representative), Russian music, Russian literature with Tolstoy and Dostoevsky, Russian philosophy, Russian Orthodoxy, etc.

In the case of Parajanov, this setting is discovered and revealed gradually, and through a certain effort. He invites us to stroll there, to explore its expanse which is at once ravishing, unsuspected, and incomprehensible: "peripheral" cultures compared to Moscow, folk, minority, unofficial, underground cultures. It is he who always guides us, by enchantments.

There is, thus, a fundamental Paradox that drives and governs Parajanov's work and life, which are blurred.

When I speak of Parajanov's "Armenian paradox," I do not mean, of course, that this paradox is Armenian in itself. It is rather the being-Armenian of Parajanov, his Armenianness, or more precisely his representation of being Armenian, which is a *moment* of this Paradox.

[4] "Un film complètement différent," interview with Naïri Galstanian, in Dominique Bax, Cyril Béghin (dir.), *Serguei Paradjanov, Monographie*, éd. Magic Cinema, Bobigny, coll. Théâtres au Cinéma, n°18, 2007, p. 93.

To define this Paradox, I propose to describe it as a phenomenology of the obstacle.

Phenomenology of the Obstacle

In 1982, when *Sayat-Nova* was released in France, Serge Daney scrupulously described the exchange of glances in the film as a game of tennis.

The material presence of the *panjara* (Persian word meaning "window," used by Sayat-Nova in his poetry) can be declined in all of Parajanov's films in the form of the frame, window, veil, curtain, grillwork, screen, etc., defining the imminence of a *threshold*, a border, a delimitation. It is, thus, about crossing, passing, transgression, which take place constantly in Parajanov, on screen as in life: we cross the very frame of the screen, in the proper sense as in the figurative sense; we blur the semantic definitions of language, transgressing social and institutional conventions… It is in this sense (of the crossing and transgression of thresholds and limits) that Parajanov's life and work are entangled, confused. By definition, the sacred refers to the existence of a line not to be crossed. The screen, for Parajanov, is both fantasy and simulacrum, in accordance with the two senses of the Greek word *fantasia*. It is both the principle of departure and the point of arrival, obstacle and opening, opacity and transparency. It looks out onto another space-time, just as it returns our gaze.

Alice Letoulat wrote in her recent book *Archaism and Impurity: The Deviations of Pasolini, Parajanov and Oliveira*:

"(...) what counts, (...) for the filmmakers of ambiguity that are Pasolini, Oliveira or Parajanov, is to **stand on the border** that traces the conflicting relationship between its various facets, **to always stand on a definitional threshold**."[5]

"(...) finally, the last gesture undertakes to *extend* beyond canonical limits **in order to balance itself on a threshold** that forms a passage."[6]

"It is a **balancing act**: to remain fruitful, the marginal position must **stand on a precarious edge**, with ambiguity constantly under threat of becoming fixed in a new, policed norm. For Pasolini, Oliveira, Parajanov (...), we must therefore

---

[5] *Archaïsme et impureté.* 2022, 19.

[6] *Archaïsme et impureté.* 2022, 20.

remain at the point of trouble, on a threshold from which it becomes possible to reconsider hierarchies, whether aesthetic, social, or temporal."[7]

But it rather seems to me that Parajanov is precisely one who takes a stand. And not only does he take a stand, but he takes a stand *passionately*, every time. He is not one to relativize, to remain comfortably on the threshold, to present everyone with a neutrality or relativity of things. On the contrary, he confirms his insights passionately, however reckless this passion may be: for example, for Ukrainian nationalists in the 1960s, or for freedom of artistic creation; he boldly flaunts his strong opinions on Lenin, Gorbachev, perestroika, homosexuality, etc. It was indeed the imprudence of his original yet also uncompromising visions that sealed his fate.

To stand on the threshold, as Letoulat writes, is to be neither on one side nor on the other. Parajanov's positions and biases are always strong, radical and assertive. His border crossings and slippages are unexpected and elusive each time, and therefore "dangerous" and unacceptable to some because they are unruly.

Rather than standing on the threshold, Parajanov is interested in extracting from a given situation the possibility of play, the provocation of *passion*. Play in the almost mechanical sense, which consists of slipping into the margins, venturing into out-of-frame definitions and conventions. But play and passion converge on *emotion*, which is, by definition, movement, not equilibrium. Parajanov is not interested in equilibrium, but rather in the incessant, astonishing (and unexpected) swing from one side of the threshold to the other; in other words, he is interested in movement, in astonishment, the hallucinated and hallucinating passage of the threshold as such.

Rather than the threshold, Parajanov prides himself on frequenting and even inhabiting the margins. The margins of our expectations. When will he be here rather than there, on this side or on the opposite? When will he adopt the most unruly and unpredictable posture? What will he further scheme to bring us to stupefaction and *épatage*?[8]

---

[7] *Archaïsme et impureté.* 2022, 21.

[8] *Épatage*: an artist forcing a response through deliberate provocation; an archaic and disused French word, but frequent in Russian.

"True art often consists of getting out of the frames in which you have been enclosed," says Parajanov.[9] Yuri Mechitov – his regular photographer, recently suggested that "No matter how you define Parajanov, he always escapes. He is everything at once."

The difficulty lies precisely in thinking about Parajanov's phenomenological ubiquity, on both sides of the threshold, taken to its ultimate contradictions. This is the basis of the Paradox that governs his work.

Ubiquity means to be on one side of the threshold, to be situated *already and at the same time* on the opposite side, simultaneously, paradoxically, incomprehensibly, even irrationally. In an *idiotic* way. When Parajanov says, for instance, "I opened a small window in Armenian cinema,"[10] only laypersons see it as just a metaphor.

The ultimate goal of this Paradox, through the play of crossing the threshold and the union of opposites, attains the original function of the magician: to make primordial astonishment perceptible by causing amazement and wonder.

Pasolini also took on, to the point of no return, this vital duplicity of reality that expresses the oxymoron, the figure of speech that makes opposites coexist. Life is a contradiction, which is synonymous, for the author of *Teorema*, with both sanctity and scandal. Oxymoron is to Pasolini what paradox is to Parajanov.

The Idiot-Prophet

In Parajanov, the idiot and the prophet are another incarnation of the coincidence of two opposite poles. The unconventional attitude that the filmmaker cultivated all his life, his excess and his reckless daring, in short, his madness and eccentricities, find an analogy with the figure of the idiot, which runs throughout Jean-Luc Godard's filmography and who is often embodied by Godard himself, with a recurring reference to Dostoevsky's *The Idiot*. Is it not, on the part of Parajanov, an act of idiocy to assert the incomprehensibility and hermeticism of his images?

Etymologically, the *idiot* is that which is proper, simple, unique, irreducible in his singularity, and as such – *untranslatable*, valid for itself. Hence the terms *idiot* and *idiotism* in linguistics as well as, for example, *idiopathy* in medicine, which refers to a symptom or "disease existing by itself, independent of any other

[9] *Paradjanov, le dernier collage*, documentary film by Ruben Guevorkyants, 1995.

[10] "Les Cîmes du monde", 1986, 46.

pathological condition, and whose cause is unknown,"[11] in other words, an inexplicable disease, untranslatable in terms of known pathologies.

What distinguishes the *idiot* from both the madman and the imbecile is the relationship with rationality, which, in the latter two, is desperate and hopeless, respectively. In this sense, there is *nothing* to understand in the madman or in the imbecile. In the case of the idiot, the relationship with reason is intrinsic, and it is only at the cost of an *a priori* judgment that he can be reevaluated or disqualified. Unlike the imbecile and the madman, the idiot is not opposed to the wise person, but to the pretense of knowledge. The idiot aims to speak the truth, or to allow it to happen. The space created by his letting go (social, rational, institutional) offers a privileged vantage point from which to refine a freedom of vision. It is a salutary maneuver of freedom. Playing the idiot is an exercise in *thought* for Godard, and for Parajanov, in *aesthetic vision*.

In the USSR, where there could only be official truth, Parajanov was one of the few to say things differently, head-on, bluntly, taking on the role of the histrion, the one through whom scandal occurs. Symmetrically, in the "free world," in the West, the idiocy of Godard is "that last bulwark of the contemporary intellectual who does not simply want to accept the defeat of his social role, nor to become the amusing intelligence which keeps the gears of media society turning."[12]

Les Carabiniers (1963) was subjected to extremely virulent criticism in France. His "mental instability" was spoken about.[13] *Pierrot le Fou* (1965) was banned for those under eighteen for, officially, "mental debility," says Godard.[14]

In Parajanov's case, while he was *already* incarcerated, the Soviet authorities considered a psychiatric asylum. Parajanov is an Armenian Pierrot le fou who could say to himself, like Belmondo, after wrapping his head in dynamite and lighting the fuse: "After all, I'm an idiot."

---

[11] https://www.vulgaris-medical.com/encyclopedie-medicale/idiopathique/

[12] Cf. Dario Marchiori and Jérôme Moland, "Godard, la matière, l'écran et le mot (d'esprit)," in *Vertigo*, 2011/2, no. 40, p. 59.

[13] Dominique Païni, "Les Figures de l'idiot chez Godard," lecture given (in the presence, by videoconference, of J.-L. Godard) on October 6, 2004, in *Morceaux de conversations avec Jean-Luc Godard*, filmed by Alain Fleischer, éditions Montparnasse, Paris, 2010.

[14] Ibid.

This is essentially what great Georgian actress Veriko Anjaparidze means when she remarks to Parajanov, almost politely: "And to think that an Armenian is so stupid"[15]…

If the prophet's words only make sense *a posteriori*, those of the idiot are always already out-of-date. In accordance with his principle of phenomenological ubiquity, Parajanov is both totally out-of-step (literally: out-of-frame) and visionary. He is an idiot-prophet, a sort of Mullah Nasreddine of the cinema, that "jester of Persia,"[16] about whom one speaks of "divine nonsense," "high silliness," "idiocies," "absurdities," and "paradoxes"…[17]

In a drawing which serves as a personal manifesto, executed with a ballpoint pen in the mid-1960s, Parajanov depicts himself as a giant, his head crowned with laurel leaves and given a standing ovation by the crowd. An endless army of haloed angels or saints rushes to his feet to climb a ladder that will carry them perilously onto his shoulders, then over his head, so that they can shout their praises to the director over loudspeakers: "VIVAT!," "BANZAI," "GLORIA!," "HURRAH!" etc.

The drawing bears the following inscription in capital letters:

I AM A GENIUS
ALTHOUGH INCOMPREHENSIBLE
BUT
ALSO MISUNDERSTOOD

THE HOUR OF RECOGNITION IS AT HAND
HURRAH FOR THE INCOMPREHENSIBLE!
HURRAH FOR THE MISUNDERSTOOD!

At his feet, the crowd chants "HURRAH!" as at a May 1st demonstration on Red Square in Moscow… During these annual parades of grandiose proportions,

[15] "Чтобы армянин – и был такой глупый," quoted by Vassili Katanyan, in *Параджанов. Цена вечного праздника [Parajanov. The Price of an Everlasting Celebration* (in Russian)*]*, Dekom, Nizhny Novgorod, 2001, p. 77.

[16] *Les Aventures de l'incomparable Mollâ Nasroddine, bouffon de la Perse*, by Didier Leroy, ed. Souffles, Paris, 2003.

[17] All these terms form the titles of the collections of stories about the mythical character of Nasreddine Hodja, translated and presented by Jean-Louis Maunoury, published by Editions Phébus, Paris.

the people had the opportunity to religiously and demonstratively acclaim their leaders, veritable embodiments of modern saints, who stood like demigods on a height unattainable to ordinary mortals, adopting generous gestures of greeting. Parajanov, it is said, once marched in his own parade. But instead of the giant portraits of the gods Marx, Engels and Lenin, he brandished... his own portrait. Cheering himself on, like an "incomprehensible" loner, lost in the middle of a crowd in a trance. The anecdote is funny, but monstrously cheeky. A similar scene is shown in this manifesto-drawing, in which the entire Soviet film profession is no match for him. In this sketch, there are no Armenian elements, no pomegranates, no church, no ashugh or Princess Anna, nothing that recalls the themes developed at Armenfilm. This is the director of the Dovzhenko Studios speaking, so it would probably be around 1965-66, at the time of *Kiev Frescoes*. This drawing proclaims his individual position against all. In a masterful and literally megalomaniacal lucidity, Parajanov links his genius to his necessarily "incomprehensible" and scandalous character. Of the two adjectives (*incomprehensible* and *misunderstood*) with which he adorns himself, it is the first which carries the decisive message (note, between the two, the illogical conjunction "but also").

As if being abstruse and inaccessible, endowed with an irreducible singularity – in other words, *idiotic* – should be, for a creator, part of the very nature of his genius.

Finally, Parajanov (who, in Tbilisi, never failed to show his guests Sayat-Nova's tomb, located in the courtyard of Surb Gevorg Armenian church[18]), knew only too well these Armenian verses by Sayat-Nova, among his most famous, inscribed on the stele of his tomb as an epitaph:

> Drinking is not given to everyone,
> My water comes from another spring.
> Reading is not given to everyone,
> My writing is of a different nature.

Not everyone can drink, i.e. *taste* its particular water (because of its pronounced, unusual, harsh character) nor even digest it, and therefore, metaphorically speaking, read and understand its writing. Neither taste nor

[18] He led Denis Donikian and his French acolytes there in April 1980, cf. D. Donikian, *Les Chevaux Paradjanov*, Lyon, 1980, republished by Actual Art, Yerevan, 2020.

knowledge (in French, *saveur* and *savoir* stem from the same Latin root) are within the reach of "everyone." Sayat-Nova, the very popular, beloved poet of the peoples of the Caucasus (who composed and sang in Armenian, Georgian and Turkish, that still unites the peoples of this complex region to this day) thus asserts in these verses that, deep down, he is not as easily accessible as he might seem, and therefore that a moment of opacity belongs to him. This is precisely what underpins his depth and originality, rather than overwhelming and abolishing it. The possibility of being *a priori* incomprehensible (*another* spring, *another* writing) infuses his poetry with its exceptional height. Its *de jure* inaccessibility is a direct reflection of the depth of its quality, and *therefore* of its popularity. This essentially popular, vernacular, even marginal aspect of Sayat-Nova's poetry, correlated with the elitism of its sentiments and philosophy of life, is a paradox that exactly, and as it were genetically, describes Parajanov's situation. Like his 18th-century poet-compatriot he is of unfathomable richness, but born of the people and returning to them. The filmmaker of genius, the expert in objets d'art, and the refined aesthete is, *in equal measure* a buffoon, a "merchant" (as he describes himself in a prison letter), mercantile, generous, megalomaniac, and naïf. The museum cult and the spirit of the bazaar, are yet another coincidence of opposites.

Conclusion

So, is Parajanov Armenian? Is Parajanov a filmmaker?

These questions are echoed and updated on the centenary of Armenian cinema, as with every enchanting invitation to the labyrinthine journey through the Maestro's universe. "I'm not a painter," he used to say, to emphasize that his profession – filmmaking – *synthesized* the plurality of his plastic, narrative and directing practices. As a child, Parajanov marveled at the diversity and skill of the craftsmen in his native Tiflis, which aroused in him astonishment and a desire to create; this, he said, later led him to choose a profession that brought together all these original qualities in practice. "Everyone knows that I have three homelands: Georgia, where I was born, the Ukraine, where I worked, and Armenia, where I'm going to die."[19] The dialectical cycle seems to come full circle with the return to the homeland, which ensures the perpetuation of his legacy, as in the fate of his last hero, Ashik-Kerib. Parajanov is Armenian in the same way as he is a

[19] Interview on January 15, 1988, in Yerevan for Armenian television.

filmmaker: paradoxically, in the primary and dialectical sense, seminal and diasporic, immanent and centrifugal, autochthonous and cosmopolitan, traditionalist and iconoclast. These interdisciplinary and intercultural *slippages* are the very foundation of the “movement” that underpins Parajanov’s “cinema.”

Translated from French by James Steffen

BIBLIOGRAPHY

Катанян В. 2001, *Параджанов. Цена вечного праздника*, Нижний Новгород, «ДЕКОМ», 248 с. *(**Katanyan V.** 2001, Parajanov. The Price of an Everlasting Celebration Dekom, Nizhny Novgorod, “DEKOM” 248 p.) (in Russian).*

***Черненко М.** 1989, Сергей Параджанов. Творческий портрет – М.: Всесоюзное объединение «Союзинформкино». (**Chernenko M.** 1989, Sergei Parajanov. Creative Portrait - M.: All-Union Association “Soyuzinformkino”) (in Russian).*

Antipenko Aleksandr 2007, “Un film complètement différent,” interview with Naïri Galstanian, in Dominique Bax, Cyril Béghin (dir.), *Serguei Paradjanov, Monographie*, éd. Magic Cinema, Bobigny, coll. Théâtres au Cinéma, n°18.

Cahiers du cinéma, No. 381, March 1986, French magazine.

Didier Leroy 2003, *Les Aventures de l’incomparable Mollâ Nasroddine, bouffon de la Perse*, éd. Souffles, Paris.

Donikian Denis 2020, *Les Chevaux Paradjanov*, Actual Art, Yerevan.

Guevorkyants Ruben 1995, *Paradjanov, le dernier collage*, documentary film, Armenia, France.

https://www.vulgaris-medical.com/encyclopedie-medicale/idiopathique/

Jean-Louis Maunoury (textes recueillis et présentés par), *Divines insanités de Nasr Eddin Hodja*; *Hautes sottises de Nasr Eddin Hodja*; éd. Phébus, Paris;

Letoulat Alice 2022, *Archaïsme et impureté. Les écarts de Pasolini, Paradjanov et Oliveira*, éd. Hermann, Paris.

Libération, February 9, 1988, French daily newspaper.

Marchiori Dario, Moland Jérôme, “Godard, la matière, l’écran et le mot (d’esprit),” in *Vertigo*, 2011/2, no. 40.

Nasr Eddin Hodja, un drôle d’idiot, éd. Motus, Caen; etc.

Païni Dominique 2010, “Les Figures de l’idiot chez Godard,” lecture given (in the presence, by videoconference, of J.-L. Godard) on October 6, 2004, in *Morceaux de conversations avec Jean-Luc Godard*, filmed by Alain Fleischer, éditions Montparnasse, Paris.

ՍԵՐԳԵՅ ՓԱՐԱՋԱՆՈՎԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՊԱՐԱԴՈՔՍԸ

ՆԱԻՐԻ ԳԱԼՍՏԱՆՅԱՆ

Ամփոփում

Համաձայն մի պատմության, որը պատմում էր Սերգեյ Փարաջանովը, ինքը ծնվել է ոչ թե 1924 թվականի հունվարին, ինչպես համարում են, այլ 1923 թ. նոյեմբերին: Հայրը, ըստ նրա, այնքան է ուրախացել, որ վերջապես որդի է ունեցել, որ ուրախությունից մի քանի շաբաթ խնջույք է արել:

Հետևաբար, ըստ այս հորինված կամ իրական վարկածի, Փարաջանովի 100-ամյակը զարմանալիորեն համընկնում է հայ կինոյի 100-ամյակի հետ, որը նշվեց Երևանում, 2023 թ. նոյեմբերին, ինչի առիթով էլ գրվել է այս հոդվածը:

Փարաջանովի՝ «հայ կինոռեժիսոր» (Armenian filmmaker) ձևակերպումը խնդրահարույց է Արևմուտքում, որտեղ հաճախ ասվում է ոչ թե «հայ», այլ «ծագումով հայ» կինոռեժիսոր: Երբեմն նաև նա ներկայացվում է որպես «վրացի», «ռուս» կամ «խորհրդային» արվեստագետ:

Փարաջանովի ստեղծագործական ամբողջությունն ընդգրկված է մեկ ընդհանուր պարադոքսի մեջ, որը կարելի է բնորոշել որպես պայմանական սահմանագծից այս կամ այն կողմ ազատ և անսպասելիորեն անցնելու յուրահատուկ ճկունություն: Դա վերաբերում է նաև իմաստաբանական (սեմանտիկ) սահմանագծին և սահմանմանը:

«Նռան գույնը» ֆիլմում այս սկզբունքը տեսականորեն և տեսանելիորեն խտացված է: Անգամ որոշ կինոքննադատներ համարել են, որ «Նռան գույնը» բնավ ֆիլմ չէ, քանի որ այն խախտում է կինոյի էությունը որպես «շարժում»: Այսպիսով, Փարաջանովին որպես «հայ կինոռեժիսոր» բնութագրության երկու բառերն էլ խնդրահարույց դարձան, մինչդեռ երկուսն էլ ճշգրիտ են: Այսինքն՝ պարադոքսի էությունը նրա մեջ է, որ Փարաջանովին հաջողվում է գտնվել սահմանագծի հակադիր կողմերում միաժամանակ:

Բանալի բառեր՝ *Փարաջանով, կինո, հայ կինոռեժիսոր, պարադոքս, իդիոտ, Գոդար, Պազոլինի:*

АРМЯНСКИЙ ПАРАДОКС СЕРГЕЯ ПАРАДЖАНОВА

НАИРИ ГАЛСТАНЯН

Резюме

Сергей Параджанов рассказывал, что он родился не в январе 1924 г., а в ноябре 1923 г., и отец так радовался рождению сына, что отмечал это событие несколько недель подряд и лишь потом оформил свидетельство о рождении сына.

Соответствует это истине или нет, неизвестно, но столетие С. Параджанова магическим образом совпадает со столетием армянского кино, которое отмечали в Ереване в ноябре 2023 г.

На Западе представлять Параджанова как «армянского кинорежиссера» весьма проблематично: там предпочитают говорить о нем как о режиссере «армянского происхождения» (или о его «армянских «корнях»). Иногда его даже представляют как «грузинского», «русского» либо «советского» кинорежиссера.

Творчество Сергея Параджанова состоит из одного общего парадокса, который можно охарактеризовать как (свободное, неожиданное) пересечение условных и общепринятых рубежей, в том числе и семантических определений. Этот принцип теоретически и визуально сконцентрирован в фильме «Цвет граната» – шедевре Параджанова, который считается лучшим фильмом киностудии «Арменфильм». В свое время некоторые кинокритики даже охарактеризовали «Цвет граната» как «не-фильм», ввиду того, что он нарушает сущность кино, которое есть «движение». Следовательно, словосочетание «армянский кинорежиссер» одновременно и точное, и проблематичное. То есть, суть парадокса состоит в том, что Параджанову удается находиться по обе стороны определений, или границ, одновременно.

Ключевые слова: *Параджанов, кино, армянский кинорежиссер, парадокс, идиот, Годар, Пазолини.*

ԳՐԱԽՈՍԱԿԱՆՆԵՐ
BOOK REVIEWS



THE TEXTBOOK “THEORY AND AESTHETICS OF LITERATURE” AS A CONTEMPORARY NAVIGATOR

Ա. ՋՐԲԱՇՅԱՆ

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ ԵՒ ԳԵՂԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2024, 316 էջ

In 2024, literary theorist and scholar Ashkhen Jrbashyan presented the Armenian-language textbook “Theory and Aesthetics of Literature” (Yerevan, YSU Publishing House, 2024, 316 pages, scientific editor: Prof. A. Makaryan), which explores the interrelations between general concepts and issues of literature and aesthetics, the place of literature among the arts, similarities and differences with other art forms, and more. The textbook is the result of long-term, thorough, and consistent research, which was created by Ashkhen Jrbashyan to facilitate the work of student readers, thus it implies their full involvement.

The primary *aim* of the textbook is to provide the readers with theoretical knowledge and enhance their aesthetic understanding, which is accessible in progressing from a *predetermined attitude of perception to freedom* or under *the sign of advancement.* At the same time, it involves a process of interpreting aesthetic principles through the issues that open-up in the book and make the context complete.

The sections and key messages: Ashkhen Jrbashyan’s textbook “Literary Theory and Aesthetics” consists of five chapters:

a. “A Brief Overview of the History of Aesthetic Doctrines”,

b. “Literary and Artistic Trends in the Context of Aesthetics”,

c. “Art and Literary Schools of the 19th-20th Centuries”,

d. “Main Aesthetic Categories”,

e. “Literary Forms and Genres”.

The book also includes “Preface” and “Introduction” sections, and extensive annotations in Russian and English. The section “Bibliography” contains important Armenian, Russian, and international scholarly sources.

In the *first* chapter, the author rigorously examined the historical development of aesthetic doctrines from *ancient world* to *modern theories*, while also presenting the link between literary theory to the main European philosophical and aesthetic trends.

The *second* chapter presents literary and artistic trends. Also, reference is made to Classicism, Nicolas Boileau’s “The Art of Poetry”, Sentimentalism, Romanticism, Realism, Naturalism, Avant-gardism, Surrealism, Existentialism, and others within an aesthetic framework.

In the *third* chapter, Mythological, Comparative, Psychological, Cultural-historical, Freudian criticism, Myth criticism, Formalism, Structuralism, and other schools of art and literary studies from the 19th–20th centuries are examined. These provide important insights into the development of international literary connections and global cultural contacts, fostering favorable conditions for the study of literatures, while at the same time attempts are made to explain the similarities present in different national cultures.

In the *fourth* chapter, the main aesthetic categories - such as the Beautiful, the Ugly, the Noble, the Ignoble, the Tragic, the Comic, and others - are interpreted under separate headings, focusing on their role and significance in a person’s aesthetic perception of reality. The choice of these concepts is neither random nor arbitrary, as they complete the overall logic of the textbook as a structured system.

In the *fifth* chapter, the principles of classifying literary genres and forms, along with their distinguishing features, are examined in detail. These principles are particularly important for those dealing with poetics, who prioritize the

analysis of specific texts and the principle of classifying them within a particular typological group or discourse.

It is worth noting that all the materials included in the book are accompanied by relevant illustrations, which help enhance the reader's visual thinking (imagination).

Features: It is important to note certain features of the textbook "Theory of Literature and Aesthetics".

Each key section of the book is developed with a broad range of the author's perceptions and viewpoints, summarizing various intellectual traditions and cultures. These seem to compete in persuasiveness, sometimes supporting the reader, sometimes complementing or challenging each other. The author successfully combines literary theory and aesthetics with history, art studies, and several other disciplines, ensuring the interdisciplinary nature of the material. There is no chapter or section in the textbook where the priority is given solely to content or form. They are harmoniously interwoven in all sections.

The presented work is also a system of concepts and propositions that should be mastered (especially) by a philologist. After all, the aesthetic function of literature as an art form is sustainable. And this is intentional, because in literature and art the common is directly related to the individual. The author conveys the idea of literary theory-aesthetics interaction to the reader with available comments, highlighting all the shifts in the development of the field.

The Progression from Predetermined Perception to Freedom

The author employs the terms *literary theory* and *aesthetics* within the domain of knowledge-based juxtaposition rather than unifying superficiality. These concepts are distinguished not by an assumed elite level of theory but by their multi-layered meaning and versatility. This represents the demanding imperative of the advancement of the author's mind, which is accessible to the reader through the trick of gradual, slow, and careful release of the calculative and tight spring of the mind.

It is impossible not to refer to the fact that during such shifts of mind A. Jrbashyan creates neat and clear combinations through Greek, European and Russian schools and authors. Whatever material is available in the book in the Armenian language is available with high accuracy. This is precisely *the progression from the predetermined attitude of perception to scientific freedom.*

The logical chain of the material is skillfully maintained between the explained general categories and knowledge-based multiple meanings until the end of the reading, although the goal is also to provide additional details to the reader through verbal techniques. In this way, the author makes the dynamism of the material accessible as well.

It is noteworthy that theoretician Jrbashyan’s viewpoint and system of preferences are not concealed behind multiple citations, as often happens, although it is indeed difficult, if not impossible, to avoid such cross-influences of ideas.

Each independent thesis of the author adds significant weight to the textbook, as the conceptual maturity present in it does not impose limitations but rather invites effective thinking based on principles of synthesis and is open to the reader. This characteristic of Jrbashyan’s writing style leads to a free approach to the topic, which is valuable for the theoretician in terms of a *sense of play*.

It should be noted that although aesthetics has evolved, it has traveled a long path while preserving the unchanged core of philosophical and aesthetic knowledge or the domain of art philosophy perceived through other aesthetic categories. In this regard, the presentation of theory and aesthetics in the textbook is supported by convincing examples. The book is written with clear and logical solutions and includes foreign-language (Russian and English) literature characteristic of contemporary studies. The author’s approach to working with the reader can also be considered as an advantage of the book: she calculates and completes the comprehensive picture of contemporary approaches to the subject and research.

Using *hybrid structures* (M.M. Bakhtin), the author does not interweave, but embeds the text, creating *a chain system* within *a chain system* and emphasizing the functions, principles and techniques of writing.

Conclusion: Ashkhen Jrbashyan’s textbook “Theory of Literature and Aesthetics” helps to gain a deeper knowledge about literature and mastery of the principles and techniques of aesthetic analysis. It is both conceptual and logical. The book contains interdisciplinary materials based on fundamental humanities that are recommended for students of philology, journalism, foreign languages, and Oriental studies at universities to make their work during lectures more comprehensible and manageable. It also provides necessary and valuable

theoretical and aesthetic knowledge for high school teachers and students within the context of modern reforms.

The textbook is a novelty due to its distinctive nature, the diversity of thoroughly explained materials, and is useful for Armenian scholars, researchers dealing with issues in the theory of literature and aesthetics, students and postgraduates of philological faculties, as well as specialists in art studies and related scientific fields.

NAIRA HAMBARDZUMYAN

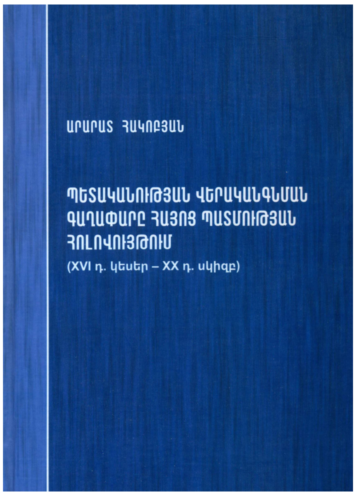
PhD (Philology), Associate Professor, Senior Researcher,

Institute of Literature after Manuk Abeghyan of the NAS RA

nairahambardzumyan@yahoo.com

0000-0002-2792-8891

DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.205-209



ՊԵՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՄԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԻ ԱՐԾԱՐԾՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՊԵՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀՈԼՈՎՈՒՅԹՈՒՄ

ՀԱԿՈԲՅԱՆ ԱՐԱՐԱՏ

ՊԵՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՄԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՀՈԼՈՎՈՒՅԹՈՒՄ (XVI Դ. ԿԵՍԵՐ – XX Դ. ՍԿԻԶԲ)

Երևան, «Գիտություն» հրատ., 2024, 422 էջ

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչությունը լույս է ընծայել պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Արարատ Հակոբյանի «Պետականության վերականգնման գաղափարը հայոց պատմության հոլովույթում (XVI դ. կեսեր – XX դ. սկիզբ)» ուշագրավ աշխատությունը:

Գրքի պատասխանատու խմբագիրն է պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Հայկազ Հովհաննիսյանը:

Ներածականում հեղինակը նշում է, որ հայոց պետականության վերականգնման տեսլականը դարեր շարունակ ուղեկից է եղել հայ մտավոր և քաղաքական շրջանակներին: Այսպես, Բագրատունյաց կենտրոնական թագավորության անկումից շատ չանցած, միջնադարի հայ խոշորագույն իրավագետ Մխիթար Գոշն իր «Հայոց դատաստանագիրքը» աշխատության մեջ, ի թիվս այլ կարևորագույն հիմնահարցերի, անդրադարձել է նաև ազգային ինքնագիտակցության և ազգային պետականության վերականգնման հղացքին: Հավատարիմ իր դարաշրջանի քաղաքական մտածողության ոգուն, վերջինս ուժեղ ինքնիշխան պետականությունը կապում էր կառավարման միապետա-

կան (թագավորական) ձևի հետ: Մ. Գոշի սույն տեսակետը կիսում է միջնադարյան Հայաստանի մեկ ուրիշ անվանի օրենսգետ՝ Սմբատ Սպարապետը (Գունդստաբլ): Ըստ Ա. Հակոբյանի, ողջ միջնադարի ընթացքում հայ ազատագրական գաղափարաբանության կայծերն ու արծարծումները կենսունակ են եղել Հայաստանի տարածքում. «Հարկ է նշել, որ արտաքին և ներքին մի շարք աննպաստ գործոններով պայմանավորված, հին և միջնադարյան թագավորությունների անկումից հետո էլ հայ իրականության մեջ՝ աշխարհական և հոգևոր շրջանակներում ոչ միայն բնավ չմարեցին Հայոց անկախ պետականության վերականգնման գաղափարական-քաղաքական ակունքները, այլև ժամանակ առ ժամանակ Հայաստանի տարբեր հատվածներում, անցյալի ավանդույթի ուժով, հիմնվեցին և գործեցին հայկական պետական կազմավորումների առանձին բեկորներ» (էջ 9):

Բարդ ու բազմաբովանդակ է հայոց պետականության վերականգնման գործընթացի տարեգրությունը մի քանի դարերի հոլովույթում:

Հեղինակը նախ քննության է առնում հայ հոգևոր և աշխարհիկ շրջանակների դիրքորոշումը Հայաստանի ու հայ ժողովրդի ազատագրման ուղիների հարցում՝ պատմական ծավալուն ակնարկ նետելով մեր պատմության XVI – XVII դարերի խճապատկերի վրա:

Հետաքրքրական է այն դիտարկումը, որ հայոց բազմադարյան պատմության ընթացքում գրեթե միշտ օրակարգային է եղել հայ ժողովրդի քաղաքական կողմնորոշման հիմնահարցը սկսած հին դարերից՝ Աքեմենյանների, Հին Հռոմի, Պարթև-Արշակունիների ու արաբների ժամանակներից: Պատմականորեն հայ ազգը, հայ ժողովուրդը թվաքանակով եղել է ոչ մեծաթիվ (Մ. Խորենացու վկայությունը՝ փոքր ածու, թվով սահմանափակ ու զորությամբ թույլ լինելու մասին), որ անգամ հին և միջնադարյան թագավորությունների առկայության պայմաններում, նրա օրակարգում դրված է եղել քաղաքական կողմնորոշումների հարցը՝ աշխարհագրական և տարածաշրջանային գրեթե բոլոր ուղղություններով, սկզբնական շրջանում դեպի Արևմուտք ևս, իսկ նոր ժամանակներում՝ հիմնականում դեպի Հյուսիս (Ռուսաստան):

Ըստ հեղինակի դիտարկումների, դեռևս միջնադարում մի շարք առումներով քաղաքական կողմնորոշումների զոհ կարելի է համարել Բագրատունյաց կենտրոնական թագավորությունը, քանզի հայոց թագավորության ներքին հակասություններն ընթացան սեփական ուժերին ապավինելու կողմնակիցների (սպարապետ Վ. Պահլավունու գլխավորությամբ) և օտար պետութ-

յանը՝ Բյուզանդիային կամավոր հանձնելու ու հանձնվելու ուժերի (Պետրոս Գետադարձի և Վեստ Սարգսի դերակատարությամբ) միջև:

Քննության են առնվում նաև պատմական խոր արմատներ ունեցող լեգենդ-գուշակությունների առաջացման և ձևավորման հանգամանքներն ու գործոնները և դրանց թողած հետագիծը հայ հանրային մտածողության վրա:

Աշխատության էջերում հետաքրքիր զուգորդումներով և անցումներով դիտարկվում են հայ հանրության մտահոգևոր ընկալումները հայրենիքի ազատագրման հիմահարցի վերաբերյալ: Հեղինակը Հայաստանի և հայ ժողովրդի ազատագրության ուղիների վերաբերյալ տարբերակում է երեք հիմնական մոտեցումներ.

1. Պահպանողական, որը տիրապետող է եղել հայ հոգևորականության հատվածում:
2. Արտաքին ուժերի և գործոնների օգնությամբ երկրի ազատագրումը իրականացնելու հնարավորությունների ձևավորում:
3. Սեփական ուժերին ապավինելու ռազմավարություն, որը լավագույնս ձևակերպել է ազատագրական պայքարի փայլուն գաղափարախոս Գ. Նժդեհը. «Ինքն իրեն յարգող ժողովուրդը իր ինքնապաշտպանութեան յոյսը դնում է նախ իր բազուկի, իր զէնքի վրայ» (էջ 30):

Հետաքրքիր, թարմաշունչ ձևակերպումներ ու դիտարկումներ է պարունակում ազատության և անկախության համար հայ հոգևոր և աշխարհիկ գործիչների քաղաքական դեգերումներն արտացոլող գլուխը, որում համոզիչ, խիստ տրամաբանական քննարկումներ ու վերծանումներ են կատարվում, նոր եզրահանգումներ են ի հայտ գալիս:

Մի ամբողջ գլուխ նվիրված է Իսրայել Օրու ռուսաստանյան առաքելությանը և հայ ժողովրդի ռուսական քաղաքական կողմնորոշման հիմահարցի նորովի քննությանը, որը մեկ անգամ ևս վկայում է, որ այն շարունակում է մնալ հայ պատմագիտական մտքի ուշադրության առանցքում: Այնուհետև ժամանակագրական կարգով՝ հաջորդաբար ներկայացվում է հայ ազատագրական շարժման վերելքը XVIII դարի սկզբներին և այդ դարի երկրորդ կեսին (հնդկահայ և ռուսահայ ծրագրերը), պետականության վերականգնման համար հայ հասարակական-քաղաքական միտքն ու շարժումները XIX դարում, ապա՝ Արևմտահայերի ազգային սահմանադրությունը հայոց պետականության վերականգնման գաղափարի հոլովույթում:

Առավել թարմ և արդիական հարցադրումներ ու շեշտադրումներ են հնչում վերջին երկու գլուխն ընդգրկող բաժիններում (գլուխ VII. – «Հայ հասա-

րակական-քաղաքական շրջանակների դիրքորոշումներն ու արձագանքները Հայաստանի ազատագրման ուղիների հարցում (XIX դարի 70–80-ական թթ.)», և գլուխ VIII. – «Հայ ազգային կուսակցությունները՝ իբրև Հայաստանի ազատագրման և պետականության վերականգնման ռազմավարության ու մարտավարության ծրագրավորողներ»:

421 էջ ընդգրկող սույն աշխատությունը ընթերցվում է ուշադրության սևեռումով և այն, անկասկած, կարևոր ներդրում է հայ պատմագիտական մտքի անդաստանում:

Այսքանից հետո թերևս արժե նշել մեկ-երկու դիտողություն՝ դիտարկումների ձևով:

Աշխատության էջերում կան անհարկի, չհիմնավորված ծավալուն շեղումներ բուն նյութից՝ այն է պետականության վերականգնման հիմնահարցից դեպի ազգային ազատագրական շարժումները: Անշուշտ, դրանք մեկը մյուսից բխող և մեկը մյուսին լրացնող թեմաներ են, սակայն որոշակիորեն պետք էր տարանջատել միմյանցից:

Նույնը վերաբերում է օգտագործված գրականությանը, որը կարծում ենք, ուռճացված է, ավելորդ մեջբերումներ և հիշատակումներ կան:

Ինչևէ, պատմագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի առաջատար գիտաշխատող Ա. Հակոբյանի նոր մենագրությունը մնայուն գործ է հայ գիտական հասարակայնության գրասեղանին:

ԱՐՄԵՆ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ

Պատմական գիտությունների թեկնածու,

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող

armenaraqsyan@mail.ru

0009-0003-6026-2790

DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.210-213

THE PASSION ACCORDING TO HAKOB HOVNATANYAN

Cinema tells us stories; it is narrative by the nature of its material – the "moving photograph" (sequence shot), which contains this or that action. Narrative, movement and action are the three whales, on which classic cinema and our understanding of film stand.

However, even the most intriguing narrative by itself is not a work of art. In order to make it one, simply telling the story is not enough; it also has to be told in such a way, that the story becomes an idea, and not just an idea, but one that can be felt and experienced in such a way, as if it was not an idea at all, but a form perceived through the senses. An idea, which can be experienced in a concrete-sensory form, is in fact what we call a work of art.

However, is it possible to imagine all the above-mentioned in the reverse order? Can a concrete-sensory form, plasticity and texture be conveyed in a way, as if they were an idea, and not just an idea, but one born out of a story, only without that story itself? That is to create poetry using material directly connected to narrative. In other words, to overcome the initially given material.

In 1965, Parajanov completed the film *Shadows of Forgotten Ancestors*, which brought him international fame. The film was dubbed "poetic", while its author was proclaimed a founder of poetic cinema. In the same year, 1965, Pasolini, in an essay on poetic cinema, presented at Pesaro, claimed that cinema can speak "the language of poetry" only by securing a "narrative alibi". In the case of *Shadows of Forgotten Ancestors*, ethnic Western-Ukrainian culture served as this alibi. The film, of course, was narrative, while the term "poetic" was used in a metaphorical sense, denoting the grace, beauty and unusualness of what was being shown.

On June 1, 1965, Parajanov began working on the film *Kyiv Frescoes*. In November of that year, the production of the film was stopped by the order of the

Dovzhenko Film Studio director, footage negatives were destroyed, while the director was accused of having a "mystical-subjective attitude towards the Great Patriotic War." *Kyiv Frescoes* survives as edited acting tests with added sound. In form, it is an outline, and in content, it is a manifesto and declaration of a new cinematic thinking – poetic (in the strict sense of the word) cinema. In those times, this was quite a serious accusation, and the director had no choice but to leave Kyiv.

In 1966, Sergei Parajanov arrives in Yerevan and in 1967, he starts developing the film *Sayat-Nova* (*The Color of Pomegranates*) at HayFilm Studio. However, after all the fuss with *Kyiv Frescoes*, the director needed to recuperate, to restore his creative potential and faith in himself. He had to make *Hakob Hovnatanyan* to find peace of mind, before commencing the filming of his ultimate work.

Parajanov made the ten-minute-long *Hakob Hovnatanyan* at the Yerevan Studio of Documentary Films in 1967.

Many elements from *Frescoes* migrated to *Hakob Hovnatanyan* – angles and shots used to show monuments of the nation's iconic figures, fragments of the city and Christian temples, portraits by old masters, armchairs, still lifes, a street organ, empty painting frames, a phaeton, and most importantly – the overall style of the film. However, in *Frescoes,* the style was still looking for support in a story; it was still in need of a "narrative alibi". The alibi turned out to be not convincing enough, and *Frescoes*, as we already mentioned, was sentenced to capital punishment.

There is no narrative in *Hakob Hovnatanyan*. And therefore there is no need for an alibi. This is pure poetry.

Here is a fragment of the film's script, which is only four pages long: "Black brocade in combination with a red Kirman shawl[1]. A white glove in combination with silver. Red *dgejim*[2] in combination with a carpet… Black cloth in combination with gold Persian brocade. White *lechak*s[3] in combination with court bills. Stamp paper in combination with XIX century jewelry. A long fade out and fade in of a real glass of water… Inside the glass – a rose… A red Empire style armchair against a gray wall background…" And so on throughout all four pages of the

[1] Precious sheep and goat wool shawls from the Persian province of Kirman.

[2] A lint-free Karabakh carpet.

[3] A tulle veil – a detail of a woman's headdress.

script. One can only marvel at the wisdom and insight of the Soviet film officials and censors, who approved the script, green lighting the production of the film.

Hakob Hovnatanyan is a film about a painter – at least that is what all the summaries say, although in the film itself, aside from two title cards – "Hakob Hovnatanyan – a portrait painter" and "A master realist who immortalized his contemporaries with the power of a poet" - there is exactly zero mentions of the artist. However, Parajanov not only knew well and highly appreciated the work of Hakob Hovnatanyan, but what is more important, he deeply felt it and loved it. So what does he tell us in his ten-minute masterpiece? The film does not contain either the painter's biography, anecdotal stories from his life, or an analysis or contemplations on his oeuvre in general or any work in particular, i. e. nothing, that could call a narrative element. The film even has almost no "moving pictures" – in-frame movement, and even in the seldom instances, where movement does occur, it is in such insignificant doses that it is hard to call it an action. Here are a few more excerpts from the script: "White horses bow their muzzles. Hooves clatter on the pavement. A tar[4] is played… Kamancha[5]… The Kura[6] makes noise… The endless horizon with high-voltage poles, a horizon with rushing trains. An ordinary phaeton with lanterns lit at day time".

Narrative, movement and action, as well as title cards and speech, are minimized as much as possible in cinema. So what holds the film together?

Any creative process is accompanied by the overcoming of both the material itself, and our knowledge on it. Whether the artist chips away the excess from a block of stone, freeing the goddess figure imprisoned in it, or selects and arranges words in a special way, releasing the meaning hidden in them, he or she invariably overcomes the sign (and therefore conventional and automated) sphere of language and ascends to the meaning (the sphere of ideas).

The material of cinema is all visible and audible reality. To become a film, it must be captured, "photographed" and overcome by us. What and how do we overcome, what and how do we "chip away" from this reality?

Any type of picture taking, even the first photographic experiments of a six-year-old child, begins with framing. What do we do, when we frame reality? We make a selection from the image of the world, presented to us by reality, choosing

[4] A plucked stringed musical instrument.

[5] A bowed stringed musical instrument.

[6] A river that runs through the city of Tbilisi.

the part of it that most fully reflects and expresses our attitude towards it. We subjectivize objective data by inserting our own meaning in it ("we comprehend it"). Thus, by framing various fragments of reality and linking them together in a sequence, we create a text, which we mistakenly perceive as a text given to us by reality itself. However, actually, reality becomes a text only when it ceases to be reality), i.e. when it is: 1) fragmented, 2) when the fragment is pulled out of its natural context, 3) when fragments pulled out of their natural contexts are combined to make a new text, which is not representative of reality, but of our attitude towards reality (our comprehension of it). This is how any text is created – from Dostoyevsky's novels to the amateur pictures of a beach photographer.

Hakob Hovnatanyan is no exception. However, in this case, before calling action, the author does not frame reality itself, but the material that has already been framed and functions as a text. Therefore, a new text is created out of an already existing one, as if the latter were reality itself. Is this not also what Parajanov did in his later collages, cutting and gluing in a new way typographic copies of the works by old master painters?

Parajanov frames Hovnatanyan's paintings just as one would frame reality, capturing all that is valuable and significant for him. However, what turns out to be valuable and significant for Parajanov is what was peripheral and even a background element in the primary text. Here is another excerpt from the script: "The backgrounds of the paintings… We hear a dhol[7]… Greys… Dark greys… Ochres… Blacks…"

Our (spectator's) attention is focused not on the portrait of the model (the whole), but on the lace cuffs of the shirt, a scroll clenched in a fist, a rosary hanging in one's hands, a silver belt at the waist... A whole gallery of hands, each with their own unique character, intonation, and plasticity. A similar gallery of eyes - male and female, sad and flirtatious, thoughtful and decisive. They, like the hands, no longer belong to their models; they are not part of a portrait or image of this or that individual, but independent objects of aesthetic perception. They do not even function as parts instead of the whole (metonymy, synecdoche), because in essence we do not see the whole. In the film, Hovnatanyan's canvases are almost never presented in their entirety, and even the ones that are presented, are in no way correlated with their fragments. By framing Hovnatanyan's texts,

[7] A percussion instrument.

Parajanov transports the periphery to the center, transforming it into “an object of autonomous contemplation” and giving it an independent aesthetic function. Sequences created in such a way, are connected via editing, thus creating a wholly new text, where Hovnatanyan’s characters are assigned auxiliary roles, while the habits, manners, preferences, public tastes are brought to the fore, gradually becoming the protagonist of the film.

In two other successive montage sequences, galleries of first female and then male faces are shown. The first sequence is accompanied by a *sharakan*[8]. Faces, introspective, thoughtful, pleading. The second sequence is accompanied by a drum rhythm rich in volitional impulse. The faces from Hovnatanyan’s canvases, depicting a generalized image of a model, become situational in Parajanov’s film. They reflect the specific reactions of men who are seemingly conversing and who have gathered to make a very important and responsible decision. We see officers of the highest ranks and important officials, wealthy merchants and Church hierarchs, meaning that their meeting had national significance.

If we add to the already discussed sequences with fragments of Hovnatanyan’s paintings a few more still lifes, static shots of Tiflis[9], several short sequences throughout the film with intra-frame movement (horses grazing at the cemetery and young boys playing at that cemetery, a moving carriage, a kitten hanging from the carpet and a carpet falling, a cable car against the backdrop of a temple) and three or four shots of a street organ and organ grinders - then we will see that we have listed all the available visual material of the film.

The film’s audio content is likewise laconic. The clicking of a metronome, the tuning of a kamancha, silence, church singing, drums, arpeggios and out of frame talking which functions as noise (baby talk in French, a few words in Armenian and a few words in Persian to the sounds of nardi[10] being played), silence again, a street organ, synchronized sounds of water being splashed on the street, a copper tray with apples falling on the pavement, a milk jug shattering on cobblestone and the melody of a duduk.[11]

Hakob Hovnatanyan’s sound design is worthy of a separate study. The function it has in the film is more than equal to that of the images. And in the

---

[8] A general name for Armenian original (non-biblical) spiritual songs.

[9] The pre-1936 name of the modern-day Tbilisi, the capital city of Georgia.

[10] A board game akin to backgammon.

[11] An Armenian woodwind musical instrument.

episode, where nardi is played, it creates an independent, autonomously beholdable acoustic character, in relation to which the image serves a subordinate function. In the musical sections, the sound does not only concretize and give meaning to the visuals, but also vests it with a certain narrative, as we see in the drum sequence. As to the synchronized sounds, they serve the function of a kind of virtual synecdoche, indicating that the main action is left outside the frame – quite an important business, it seems, if one were to judge by the emotional excitement that these shots carry within them. All of the above-mentioned ways of using sound are aimed at creating a kind of life that exists beyond the frame, simulating a certain story, creating the feeling of experiencing the said story without actualizing it. And finally, the unexpected and abrupt intrusion of the timpani straight into the melancholic melody of the duduk with the image of the cable car cabin at the end of the film creates an overwhelming feeling of a dramatic resolution - a change of eras and worlds. The film is mesmerizing; we closely follow "what is happening" on screen, although in reality nothing is happening. We empathize with textures, plasticity, intonations and shades - the invisible aura of a specific time and place, just as we would empathize with specific characters in a masterfully crafted play.

It might seem that the film's connection to Hovnatanyan himself is very vague and it is simply using the painter's works as clay to form its own aesthetic object. In some sense, this is true, however, in that case why is the film called *Hakob Hovnatanyan*?

In his attempt to grasp the echoes of the past, recreate the shadows of his own ancestors and the atmosphere of a bygone era, Parajanov relies on the vision and worldview of an artist very close to him in spirit. He reads deep into and focuses on seemingly insignificant details, which were undoubtedly very important for Hovnatanyan himself and which basically reflect his essence. Through his penetration of the "non-essential" and "not relevant", Parajanov highlights, gives voice to and de-automatizes the work of the great artist in the modern public consciousness. An artist from the past simplified in textbooks appears before us in a new and unexpected light. Before Parajanov, we did not know Hovnatanyan like this. T.S. Elliot said it perfectly, noting that only in living poets do the poets of the past live. Just a year later, Parajanov did the same with Sayat-Nova. Thanks to *The Color of Pomegranates*, the poet of the late Middle Ages became relatable, accessible and modern.

The entire informative component of *Hakob Hovnatanyan* comes down to five title cards: "Tiflis XIX century", "Hakob Hovnatanyan – a portrait painter", "A master realist who immortalized his contemporaries with the power of a poet", "Tiflis Armenian pantheon." Tiflis is mentioned here twice - at the very beginning and at the end. These two title cards frame the film. The city, in fact, is the protagonist of the film, observed, identified and suffered through by Parajanov in the work of Hovnatanyan and in his own life.

In form, all five title cards are presented in a separate frame, in large hand-drawn font, the way film titles are usually presented. In function, they are more reminiscent of explanatory title cards in silent films, which were placed, as they are here, at the beginning of a film, yet not directly one after another, but with shots of the "unfolding" film between them. The final title card – "Tiflis Armenian pantheon" – is an exception, as it appears at the end, it stands apart from the first four, as if in anticipation of the film's ending. The informative load of these title cards is minimal; to say that they add something to the contents of the film would be a big exaggeration. These are more kind of formal signs, compositional points, which give the film a kind of narrative form. And they perform this dramatic function brilliantly. They, together with two long fades, act as supports for the plot and the unfolding drama, the culmination of which falls precisely on the title card "Tiflis Armenian pantheon." No punctuation. Read it as you wish ("Pardon do not execute"[12]). Next comes the resolution.

Parajanov was a reanimator of cultures (the shadows of forgotten ancestors), and in this case he revived in the modern public consciousness the atmosphere of the era, the rise and fall of old Tiflis, the art of its exponent Hakob Hovnatanyan and "the beauty of the era's material texture and the plasticity of the XIX century."

GAREGIN ZAKOYAN

Doctor of Arts (Yerevan, Armenia)

garegin-z47@yandex.ru

DOI: 10.54503/1829-4073-2024.2.214-220

[12] A popular expression, used to describe two mutually exclusive possibilities, where depending on punctuation the meaning changes completely.

Հրատ. պատվեր N 1333
Ստորագրված է տպագրության 30.08.2024 թ.:
Չափսը՝ 70x100$^{1}/_{16}$: 14 տպ. մամուլ:
Տպաքանակը 100 օրինակ:

Խմբագրության հասցեն. 375019, Երևան-19,
Մարշալ Բաղրամյան պողոտա 24/4, հեռ. (+374 10) 521362, 010.564180

Адрес редакции: 375019, Ереван-19,
пр. Маршала Баграмяна 24/4, тел.: (+374 10) 521362, 010.564180

24/4, Marshal Baghramyan
Ave., Yerevan, 375019. Tel: (+374 10) 521362, 010.564180

www.hayagithimnadram.am
Email: banberhayagitutyan@gmail.com, info@haygithimnadram.am

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան, 375019,
Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պ., 24.
Printing House of the “Gitutuyn” Publishing of the NAS RA, 375019,
Yerevan, Marshal Baghramian ave., 24.
Типография издательства «Гитутюн» НАН РА, 375019,
Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24.